

Trierer
Theologische Zeitschrift
1963

PASTOR BONUS

72. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1964 P 27

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. H. Groß und Prof. Dr. E. Iserloh
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1963

I. AUFSÄTZE

Arenhoevel, Diego, OP: Die Eschatologie der Makkabäerbücher	257—269
Backes, Ignaz: Heilsgeschichte in der Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin	23—38
— Tradition und Schrift als Quellen der Offenbarung	321—333
Bauer, Armin Volkmar: Inspiration als sakramentales Ereignis Zum Verhältnis von Wort, Sakrament und Menschheit Christi nach der Theologie Karl Barths	84—104
Breuning, Wilhelm: Christozentrik der übernatürlichen Ordnung	150—168
— Sakramente des Logos	212—220
Golomb, Egon: Seelsorgsplanung in der Großstadt	129—149
Haible, Eberhard: Die Kirche als Wirklichkeit Christi im N. T.	65—83
Hajjar, Joseph: Die unierten Kirchen und das 1. Vatikanische Konzil	334—348
Iserloh, Erwin: Vom Abschluß des Reichskonkordates bis zur Ratifikation	39—52
— Werner von Oberwesel. Zur Tilgung seines Festes im Trierer Kalender	270—285
Kleinermeilert, Alfred: Die kirchliche Freiheit in den Konkordaten seit 1800	286—296
Kremer, Klaus: Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik des heiligen Thomas von Aquin	105—116
Mußner, Franz: „Volk Gottes“ im Neuen Testament	169—178
Ranke-Heinemann, Uta: Zur Theologie der Ehe	193—211
Schneider, Gerhard: Die Evangelien im Urteil der neueren Forschung und unsere biblische Katechese	349—362
Stoeckle, Bernhard, OSB: Desiderium personale. Erwägungen zur Problematik des Naturverlangens nach der Gottesschau	1—22
Tsuchiya, Franz-Xaver, SJ: Das älteste bekannte Missionsrituale: Nagasaki 1605	221—232

•

II. KLEINERE BEITRÄGE UND BERICHTE

Baldus, Manfred: Der Rücktritt des Kirchenvorstandes	371—372
Bartz, Wilhelm: Einführung in die katholische Theologie	235—242
Berger, Placidus, OSB: Die sogenannten Anselmischen Fragen, ein Element mittelalterlicher Sterbeliturgie	299—306
Drewniak, Leander, OSB: Der unmittelbare Adressat der Oration „Deus qui nobis sub Sacramento mirabili“	185—189
Fischer, Balthasar: Die Korrespondenz Beck-Garampi (1777—1781)	233—235

Groß, Heinrich: Eine „neue“ deutsche Einleitung in das A.T.	373—375
— Zum rechten Verständnis des Alten Testaments	306—310
Hofmann, Linus: Laienmissionare und Laienmission in Italien	296—299
Mußner, Franz: Das Buch Judith und die neutestamentliche Antichristidee	242—244
Nastainczyk, Wolfgang: Der soziale Sinn des Bußsakraments	363—370
Reichert, Franz Rudolf: Die Meßfrömmigkeit der ältesten deutschen Gesamtauslegung der Messe (ca. 1480)	178—185
Ries, Julien: Neutestamentliche eschatologische Grundzüge in dem manichäischen koptischen Hymnenbuch von Médinêt Mâdi	117—121
Schauf, Heribert: Das christliche Apostolat	52—57

III. BESPRECHUNGEN

Amsler, Samuel: L'Ancien Testament dans L'Eglise (Groß)	306
Anwander, Anton: Wörterbuch der Religion (Bartz)	63
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, Band 13/1961 (Pauly)	123
— Jg 14/1962 (Pauly)	312
Aron, Robert: Die verborgenen Jahre Jesu (Mußner)	248
Asmussen, Hans: Über die Macht (Seelhammer)	62
Asmussen, Hans u. a.: Die Kirche Volk Gottes (Breuning)	190
Auzou, Georges: Als Gott zu unseren Vätern sprach (Haag)	377
Bader, Joseph: Jugend in der Industriekultur (I. Rocholl-Gärtner)	253
Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit: eine theologische Aesthetik. Bd. 1 (Backes)	127
— Bd. 2 (Backes)	313
Becqué, Maurice u. Louis, CSsR: Die Auferstehung des Fleisches (Breuning)	317
Betz, Johannes: Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter (Backes)	126
Beyer, Klaus: Semitische Syntax im Neuen Testament (Mußner)	251
Bibeltheologisches Wörterbuch: Hrsg. von Johannes B. Bauer (Junker)	247
Bovis, André de, SJ: Die Kirche als Sakrament (Backes)	191
Brinktrine, Johannes: Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche Bd. 1 (Breuning)	128
— Bd. 2 (Backes)	251
Brunner, August, SJ: Vom christlichen Leben (Breuning)	252
Casper, Bernhard: Die Einheit aller Wirklichkeit. F. Pilgram und seine theol. Philosophie (Breuning)	128
Dabrowski, Ks. Eugeniusz: Religie Wschodu (J. Madey)	383
Das Danielbuch. Übers. und erkl. v. Norman W. Porteous (Groß)	379
Daujât, Jean: Teilnahme am Leben Gottes (Breuning)	315
Didier, J-Ch: Im Angesicht des Todes (Breuning)	314

Im Dienst des Glaubens. Handbuch der Missio canonica, Bd. 1 (F. Andreae)	125
— Bd. 2 (F. Andreae)	253
Dreissen, Josef: Christus, Leitbild der Frau (E. Haible)	319
Durst, Bernhard, OSB: Die Eucharistiefeier als Opfer der Gläubigen (Breuning)	317
Engelmann, Ursmar, OSB: Der heilige Pirmin und sein Missions- büchlein (Iserloh)	121
Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Hrsg. von Michael Schmaus (Breuning)	190
Franz: Das Böse (Seelhammer)	61
Fries, Albert, CSsR: Was Albertus Magnus von Maria sagt (Backes) . .	313
Fries, Heinrich: Das Gespräch mit den evangelischen Christen (Bartz) .	64
Frings, Joseph: Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (Breuning) .	318
— Der Laie in der Kirche (Breuning)	318
Galli, Mario von: Zeichen unter den Völkern (Backes)	126
Genevois, M.-A., OP: Die Ehe nach dem Plane Gottes (Seelhammer) . .	62
Giovanna della Groce, OCD: Der Karmel und seine mystische Schule (Backes)	191
Goust, François: Der Weg, der zur Liebe führt (I. Rocholl-Gärtner) . .	319
Gradwohl, Roland: Die Farben im Alten Testament (Haag)	377
Grelot, Pierre: Sens chrétien de l'Ancien Testament (Groß)	307
Haas, Adolf, SJ: Die Entwicklung des Menschen (Breuning)	316
Handbuch theologischer Grundbegriffe, herausgegeben v. Heinrich Fries Bd. 1 u. 2 (Breuning)	375
Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Hrsg. von Bo Reicke und Leonhard Rost, Bd. 1 (Haag)	377
Hasenfuß, Josef: Was ist Religion? (Bartz)	64
Hegel, Eduard: Die katholisch-theologische Fakultät Münster in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1773—1961) (Iserloh)	123
— Kirchliche Vergangenheit im Bistum Essen (Iserloh)	122
Hentschke, Richard: Satzung und Setzender. Ein Beitrag zur israeliti- schen Rechtsterminologie (Groß)	382
Herrmann, Hilde: Schwache Punkte im Glaubensleben (Zander) . . .	255
Hertzberg, Hans Wilhelm: Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments (Groß)	59
Hödl, Ludwig: Johannes Quidort von Paris, OP († 1306): De confes- sionibus audiendis (Backes)	127
Höffner, Joseph: Christliche Gesellschaftslehre (A. Weyand)	254
— Industrielle Revolution und religiöse Krise (A. Weyand)	383
Höll, Adolf: Seminalis ratio. Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften (Breuning)	316

Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens; hrsg. von Kurt Schubert (Haag)	382
Jimenez Urresti, Teodoro Ign(acio): El binomio „primado-episcopado“ (Backes)	252
Josephus, Flavius: Dawne dzieje Izraela (J. Madey)	383
Kammer, Carl: Die Litanei vom Kostbaren Blut unseres Herrn Jesus Christus (Sauer)	125
— Die Litanei von allen Heiligen. Die Namen-Jesu-Litanei. Die Josefs-Litanei (Zander)	126
Kampmann, Theoderich: Das Geheimnis des Alten Testamentes (Groß)	308
Keller, James: Für jeden Tag etwas (Zander)	255
Kinder, Ernst: Was ist eigentlich evangelisch? (Bartz)	191
Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. Hrsg. von Ferdinand Holböck und Thomas Sartory, OSB (Backes)	192
Handbuch der Kirchengeschichte: Hrsg. von Hubert Jedin. Bd. 1 von Karl Baus (J. A. Fischer)	310
Kleinheyer, Bruno: Die Priesterweihe im römischen Ritus (L. Koep)	318
Küng, Hans: Strukturen der Kirche (Backes)	252
Lackmann, Max: Der Christ und das Wort (Breuning)	314
Laloux, Joseph: Die religiöse Entwicklung auf dem Lande (A. Weyand)	383
La Noe, François de: Die Welt in der Schöpfung (Breuning)	314
Léon-Dufour, Xavier: Vocabulaire de Théologie Biblique (Mußner)	249
Das dritte Buch Mose. Leviticus. Übers. u. erkl. von Martin Noth (Groß)	379
Lortz, Josef: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung (Pauly)	311
Lubczyk, Hans: Der Auszug Israels aus Ägypten (Groß)	381
Marie de l'Incarnation: Zeugnis bin ich Dir (Zander)	256
Marion, Virgil: Eine Theologie über Fatima (Breuning)	316
Mausbach, Joseph — Ermecke, Gustav: Katholische Moralthologie, Bd. 3 (Seelhammer)	63
McKenzie, John L., SJ: Geist und Welt des Alten Testamentes (Groß)	309
Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (Lorscheid)	246
Nicolas, Marie Joseph, OP: Der Leib des Herrn (Breuning)	318
Ohlmeyer, Albert: Elias. Fürst der Propheten (Groß)	59
Otto, Stephan: „Natura“ und „dispositio“. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians (Breuning)	127
Overhage, Paul — Rahner, Karl: Das Problem der Hominisation (Breuning)	316
Peisker, Carl Heinz: Hebräische Wortkunde (Haag)	378

Peleman, Albert, OSB: Der Benediktiner Simpert Schwarzhueber (1727—1795), Professor in Salzburg als Moralthologe (Seelhammer) . . .	62
Philotea: Anleitung zum religiösen Leben, von Franz von Sales. Übers. und hrsg. von O. Karrer (Zander)	60
Przywara, Erich, SJ: Demut - Geduld - Liebe (Seelhammer)	63
Rahner, Hugo, SJ: Maria und die Kirche (Zander)	255
Rahner, Karl, SJ: Kirche und Sakrament (Breuning)	315
Reventlow, Graf Henning: Das Amt des Propheten bei Amos (Groß)	58
— Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition (Groß)	57
Richter, Georg: Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament (Mußner)	248
Roth, Paul: Wer glaubt, weiß mehr (Breuning)	317
Schelkle, Karl Hermann: Meditationen über den Römerbrief (Mußner)	250
Schenk, Waclaw: Liturgia sakramentów swietych (J. Madey)	125
Scherer, Georg: Die Macht des Vaters (I. Rocholl-Gärtner)	384
Schilling, Othmar: Das Mysterium lunae und die Erschaffung der Frau nach Gn. 2, 21 (Haag)	378
Schunck, Klaus-Dietrich: Benjamin. Untersuchung zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes (Groß)	380
Schürmann, Heinz: Der erste Brief an die Thessalonicher (Mußner)	250
Seckler, Max: Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin (Breuning)	313
Semmelroth, Otto, SJ: Vom Sinn der Sakramente (Breuning)	316
Siebers, Bernhard: Quell des Lebens und der Heiligkeit (Zander)	60
Siegwart, J., OP: Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jhd. bis 1160 (Pauly)	312
Smend, Rudolf: Jahwekrieg und Stämmebund (Groß)	380
Soehngen, Gottlieb: Analogie und Metapher (Backes)	313
Spaemann, Heinrich: „Feuer auf die Erde zu werfen . . .“ (Zander)	60
Spindeler, Alois: Beichte und Lossprechung (Breuning)	252
— Der erlöste Mensch (Breuning)	252
Stelzenberger, Johannes: Das Gewissen (Seelhammer)	61
— Syneidesis im Neuen Testament (Seelhammer)	61
Stollenwerk, Alexander: Zur Geschichte des „Hospitals zum Heiligen Geist“ und des „Gotteshauses“ in Boppard (Pauly)	124
Stratmann, Franziskus Maria, OP: Gaben und Aufgaben. Über die religiöse Bedeutung der 7 Gaben des Heiligen Geistes (Backes)	252
Das Neue Testament: Übers. von Fritz Tillmann (Mußner)	249
Thomas, Joseph, SJ: Lebensstufen — Glaubensstufen (I. Rocholl-Gärtner)	319
Thomas von Aquin: Compendium Theologiae. Deutsch-lateinisch. Übers. von Hans Louis Fähr (Backes)	252

Tillich, Paul: Biblische Religion und die Frage nach dem Sein (Mußner)	250
Tresmontant, Claude: Sittliche Existenz bei den Propheten Israels (Groß)	59
Trigt, F. van: Die Geschichte der Patriarchen. Genesis 11, 17—50, 26. (Groß)	378
Vicaire, M. H., OP: Geschichte des heiligen Dominikus Bd. 1 (Iserloh)	121
Volk, Hermann: Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit (Breuning)	317
— Gott alles in allem (Breuning)	314
Vries, Joseph de, SJ: Gibt es einen Gottesbeweis? (Lorscheid)	246
— La pensée et l'être (Lorscheid)	245
Waldow, Eberhard von: Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden (Groß)	381
Weiser, Artur: Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung (Groß)	380
Wiese, Leopold von: Das Ich-Wir-Verhältnis (Lorscheid)	246
Zenetti, Lothar: Nägel mit Köpfen. Handreichungen für das Glaubensgespräch (Breuning)	315
Zerwick, Max, SJ: Der Brief an die Epheser (Mußner)	250

styria

Geist und Leben der Ostkirche

Texte und Studien zur Kenntnis ostkirchlicher Geistigkeit

Band III:

Herausgegeben und
übersetzt von
P. Bonifatius OSB,
Mönch des Klosters
Chevetogne.
Mit 19 ganzseitigen
Zeichnungen,
9 Vignetten,
1 Kartenskizze.
258 Seiten.
Leinen 19,80 DM

SPRÜCHE DER VÄTER

Die „Sprüche der Väter“ — eine Sammlung von Aussprüchen der ersten Mönche und Eremiten der ägyptischen Wüste — sind allgemein gültiges Traditionsgut, das einst auch im Westen außerordentlich lebendig war und die Frömmigkeit und das christliche Lebensideal tief beeinflusst hat. Ihre Aussagekraft im mystisch-asketischen Bereich ist auch heute noch wirksam. Die Einführung von P. Bonifatius würdigt das Mönchtum als aufgerichtetes Zeichen unter den Menschen und gibt einen kurzen Überblick über die Entstehung des Mönchtums und der vorliegenden Sammlung. Der Verlag wünscht sich, daß die Herausgabe dieses Werkes als ein Beitrag der Huldigung des Westens zur Jahrtausendfeier des Athos gewürdigt wird.

BETRACHTUNG

ERBAUUNG

GEISTLICHE LESUNG

VERLAG STYRIA, KÖLN-GRAZ-WIEN

DZ FHB
Biblioth.
1. JAN. 1962
Trier
Chertalla

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

72. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 1

Januar/Februar 1963

INHALT

AUFSATZE

Bernhard Stoeckle OSB, Rom-Ettal

Desiderium personale

Erwägungen zur Problematik des Naturverlangens nach der
Gottesschau

Ignaz Backes, Trier

Heilsgeschichte in der Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin

Erwin Iserloh, Trier

Vom Abschluß des Reichskonkordats bis zur Ratifikation

BERICHTE

Heribert Schau, Aachen

Das christliche Apostolat

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

FÜR DIE FASTENZEIT

empfehlen wir:

Ferdinand Kolbe

Hinauf nach Jerusalem

74 Meßansprachen für die Zeit von Septuagesima bis Ostern.

2. Aufl. 128 Seiten, Leinen 6,20 DM

Quadragesime und Pentekoste

Ein Werkbuch, herausgegeben vom Liturg. Institut zu Trier.

212 Seiten, kart. 8,80 DM

Heinrich Fabbinder

Sämann Gottes

Predigtgedanken. 480 Seiten, Leinen 14,80 DM

Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde

2. Aufl. 248 Seiten, kart. 6,80 DM

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arens, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreiheit 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Desiderium personale

Erwägungen zur Problematik des Naturverlangens nach der Gottesschau

Von Professor Bernhard Stoeckle OSB, Rom-Ettal

Einleitung

Trotz allem, was innerhalb der katholischen Theologie über das *desiderium naturale* (= D.N.) bislang erörtert und vorgebracht wurde, trotz aller Bereitschaft neuerer Autoren, die damit angeschnittenen Fragen so unbefangen wie nur möglich zu verhandeln, wird man wohl nicht behaupten wollen, daß die von diesem Begriff umschlossene Thematik bereits hinreichend ausgeleuchtet sei. Es wäre insbesondere eine nicht geringe Täuschung, zu glauben, die Überzeugung vom Vorhandensein eines solchen Antriebes, zu welcher sich doch ein Großteil der Theologen von heute versteht, könne als Zeichen einer Bewältigung des Problems genommen werden und erübrige infolgedessen ein Weiterfragen. Mag auch hinsichtlich der *quaestio facti* weitgehende Übereinstimmung zu verzeichnen sein, die eigentliche Rechtfertigung des Desideriums ist mit der Annahme seiner Existenz keineswegs schon mitgegeben. Fast hat es vielmehr den Anschein, als hätten alle sattsam bekannten Stellungnahmen älterer und neuerer Theologen, alle Aufschlüsselungsversuche im Grunde nur das eine sichtbar gemacht: daß ein sehr zentrales Thema der theologischen Anthropologie noch immer auf seine Bewältigung wartet. Dagegen läßt sich nun nicht einwenden, daß die Zweielichtigkeit, in der einst Thomas v. Aquin den Begriff des D.N. zurückgelassen hat und die auch von seinen späteren Kommentatoren nicht hatte beseitigt werden können, es letzten Endes sei, warum die mit diesem D.N. aufgeworfenen Fragen bis zur Stunde die Gemüter bewegen. Als ob es in der Theologie zu keiner weiteren Diskussion mehr gekommen wäre, falls Thomas sich präziser über unseren Gegenstand vernehmlich gemacht hätte! Als ob der Blick allein auf die theologiegeschichtliche Situation das gegenwärtig immer noch als „heißes Eisen“ empfundene D.N. wirklich „heiß“ erhielte! Es will doch scheinen, daß neben dem zweifellos aus der Tradition zuhandenen szientifischen Stimulans noch ein weiterer, überaus zentraler Faktor mit in Betracht gezogen werden muß: keineswegs nämlich trifft es zu, daß das D.N. einzig der vom Glauben erleuchteten *cogitatio scientifica* zugänglich wäre. Mehr und mehr wird heute gespürt, daß es sich bei ihm um ein elementar religiöses Phänomen handelt, über das nicht außerhalb seines angestammten Klimas entschieden werden kann, das ob dieser seiner Verwurzelung im religiösen (nicht nur christlichen) Bereich das

gläubige Nachsinnen nicht zur Ruhe kommen läßt. Nicht die (noch) unerledigte philosophisch-theologische Behandlung also, sondern die genuin religiöse Gewichtigkeit ist es, die sich als eigentliche Antriebskraft für das Bemühen um eine sachgemäße Erfassung des D.N. erweist. Von hier aus wird denn auch jenes auffallende Emotionselement zu begreifen sein, mit dem nach Ausweis der Theologiegeschichte unser Gegenstand in besonderer Weise besetzt ist und der gewiß nicht einfach aus der Hitze der einschlägigen wissenschaftlichen Diskussionen zu erklären ist. Stellt man diese religiöse Relevanz ernsthaft in Rechnung, so könnte von ihr aus die Eigenart der so nachhaltig diskutierten thomasischen Position in ein neues Licht gerückt werden: was szientifisch beim Aquinaten als unbewältigter Rest platonisch-idealistischen Denkens zu diagnostizieren ist, eben die merkwürdige Ambivalenz des *naturale* am *desiderium videndi Deum*, wäre vielleicht gar nicht einmal in erster Linie Zeugnis dafür, daß Thomas in seinem theologischen Denken nicht immer mit der wünschenswerten Konsequenz vorging, sondern schlichter Hinweis darauf, daß er ein von ihm selbst tief empfundenes, religiöses Anliegen in einer Weise zu formulieren suchte, welche imstande war, die „existentielle“ Bedeutsamkeit dieses Gegenstandes zu erhalten, die es also vermied, das gefragte Desiderium in eine philosophische Kategorie zu bannen, die um den Preis wissenschaftlicher Folgerichtigkeit die religiöse Dimension desselben verdunkelte.

Neben der religiösen Thematik ist es das spezifisch theologische Gewicht, welches echte Aktualität beanspruchen kann: zunehmend wird auch in der protestantischen Theologie der Gegenwart gesehen (man denke z. B. nur an E. Brunner), daß die Offenbarung nicht als eine absolut fremde Sache zum Menschen kommt, vielmehr die *natura humana* wenigstens eine formale Ansprechbarkeit für sie besitzt, eine Veranlagung, die auf der auch dem Sünder noch verbliebenen Gottebenbildlichkeit, auf seiner unauslöschlichen Geistnatur beruht.

Ein Wort noch zu den Schwerpunkten der bisherigen Forschungen um das D. N. Sie sind größtenteils retrospektiv, geschichtlich rückblickend gehalten, und selbst unter dieser Rücksicht nicht universell, sondern partikulär. Sie bewegen sich vornehmlich um das Verständnis der original thomasischen Sentenz sowie um die nachfolgenden Interpretationen der bekannten Kommentatoren. Diese Beschränkung befördert den Eindruck, als gehe es beim D. N. gewissermaßen um eine Extravaganz des heiligen Thomas, die kraft der Autorität ihres Verfechters und dank der Aufmerksamkeit der späteren Ausleger sich bis heute am Leben erhielt. Sowohl die Theologie vor Thomas als auch die einschlägigen Auskünfte der Neuzeit sollten bei einer geschichtlichen Darstellung der Lehre vom

D. N. stärker als bisher in Betracht gezogen werden. Man denke nur an Origenes¹ und die Tübinger Schule². Dessen ungeachtet bleibt zu beherrschenden, daß eine Analyse des historischen Befundes allein nicht ausreicht, um die eigentlich systematischen Fragen einer Entscheidung zuzuführen. Nun ist freilich nicht zu leugnen, daß auch unabhängig vom theologiegeschichtlichen Blickpunkt, also systematisch über das D. N. gehandelt wird. Indes scheint es dabei vielen Theologen vordringlich nur um das Problem zu gehen, inwieweit durch die Anerkennung der natürlichen Sehnsucht nach der *visio* eine Verwischung des Unterschiedes von natürlicher und übernatürlicher Ordnung veranlaßt und die Gratuität göttlichen Handelns bedroht werde. Kein Wunder, daß von solcher Warte aus eine unbefangene Untersuchung des Desideriums, die zunächst darauf verzichtet, sich zum Anwalt der genannten apologetischen Anliegen zu erheben, außerordentlich erschwert wird. Es kommt bestenfalls zu Aussagen negativer Natur: was das D. N. nicht sein kann und darf. So steht es insgesamt um eine positive Analyse nicht zum besten³.

So sehr nun auch eine Behandlung unseres Themas sowohl am geschichtlichen Befund als auch an den grundlegenden Problemen des Verhältnisses von Natur und Übernatur nicht vorbeigehen darf, es muß gleichwohl (wie schon angedeutet) mit Nachdruck daran erinnert werden, daß das D. N. erstrangig sich als eine zutiefst religiöse Gegebenheit ausweist. Eben diese Perspektive blieb bislang fast gänzlich außer Betracht. Von ihrer Einholung darf man sich wohl einiges versprechen. Schließlich kann es allein schon im Hinblick auf die Ergebnisse der heutigen Religionsphänomenologie und -psychologie nicht verantwortet werden, die religiöse Seite des D. N. noch weiter zu vernachlässigen.

Vorverständnis

Fürs erste verdient Beachtung, daß viele Erörterungen über das Desiderium deswegen so unbefriedigend wirken, weil die Gesprächspartner es versäumen (oder es sogar für überflüssig erachten), sich noch vor jeder Einzelbehandlung miteinander darüber zu verständigen, in welchem Sinn und Umfang nun von *desiderium* gesprochen werden soll.

¹ Princ. 2, 11, 4 (GCS 5, 186 f).

² V. Doucet, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio*, Antonianum 4 (1929) 177—208, erwähnt leider den Beitrag der Tübinger zu unserem Thema mit keinem Wort, obgleich er einen eigenen Abschnitt den einschlägigen Lehrmeinungen des 19. und 20. Jahrhunderts widmet (vgl. S. 202 bis 208).

³ Immerhin wurde neuerdings bemerkt, daß das D. N. auch eine eminent philosophische Seite habe; vgl. W. Brugger, *Ziel des Menschen und Verlangen nach der Gottesschau*, Schol. 25 (1950) 536.

Die bloße Kennzeichnung der gefragten Wirklichkeit als „Sehnsucht“ läßt nämlich eine ziemliche Variationsbreite an Vorstellungsinhalten zu. Letzten Endes geht es um die eine Frage: muß das D. N. in jedem Fall als ein persongesteuertes, willentliches Streben begriffen werden oder zeigt es sich grundlegend als eine vor jeder bewußten Stellungnahme wirksame Tendenz, als ein Drang, den nicht der Wille erst hervorruft, den er vielmehr schon in einer bestimmten Spannungsgeladenheit vorfindet? Die Auskünfte sind nicht einheitlich. Die namentlich der streng thomistischen und neuscholastischen Position verpflichteten Theologen können sich ein Desiderium im geistig-personalen Bereich (ob *naturale* oder *supernaturale* spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle) nicht anders vorstellen als einen willentlich gesteuerten, von vorgängiger Erkenntnis veranlaßten Akt, als Personstreben also. Sie ordnen demnach, ohne sich lang mit Begründungen aufzuhalten, in einer, wie sie meinen, außer jeder Diskussion befindlichen Selbstverständlichkeit, den mit *desiderium* gekennzeichneten Sachverhalt der Gruppe der *actus elicitus* zu⁴. Die doch gewiß nicht abwegige Frage, ob sich denn nicht etwa auch (und genetisch betrachtet: in erster Linie) auf der Ebene des „*appetitus innatus*“ (den die Scholastiker allgemein sehr genau vom *appetitus elicitus* unterscheiden) eine Dynamik ausmachen lasse, der, wenn auch analog nur, so doch mit Recht die Charakterisierung als Desiderium zukommen könnte, gelangt merkwürdigerweise nur in sehr wenigen Fällen zu einer ausdrücklichen Formulierung, und selbst dort, wo sie in der einen oder anderen Form gestellt wird, erfährt sie von den Vertretern der genannten Richtung eine entschiedene Ablehnung: im Raum des *appetitus innatus* könne es keine Strebung geben, die einem Objekt geistiger Natur zugewandt wäre; die Annahme eines vorwillentlichen Antriebes auf ein intellektuelles Ziel sei schlechterdings unmöglich. Es braucht uns hier nicht zu interessieren, inwieweit diese erst vom späteren Thomismus ausgebildete Lehre der genuinen Auffassung des heiligen Thomas entspricht und bis zu welchem Grade jene Theologen sich im Recht befinden, welche dafürhalten, die Anerkennung eines *appetitus innatus intellectualis* sei eine dem Aquinaten wesensfremde skotistische Erfindung. Lediglich das eine verdient festgehalten zu werden, daß die Gegner der sog. skotistischen Sentenz im Grunde genommen nicht mit theologischen Argumenten arbeiten, sondern sich jener philosophischen, der griechischen Anthropologie entnommenen Voraussetzung verpflichtet fühlen, wonach es im Sektor des intellektuellen Strebevermögens nichts „Irrationales“ oder „Vorrationales“ geben könne⁵. Von solchem Standpunkt aus läßt sich in Sachen des D. N. sehr schnell eine Entscheidung

⁴ So R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, Romae 1950⁵, 368.

⁵ Vgl. B. Stoeckle, *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos*, Ettal 1954, 50-62.

herbeiführen: Sehnsucht innerhalb des geistig-personalen Bereiches kann es nur in Gestalt des *appetitus elicitus* geben. Die theologischen Konsequenzen liegen auf der Hand: als *appetitus elicitus* muß sich ein D. N. *ad visionem beatificam* als eine innere Unmöglichkeit ausweisen. Wie sollte nämlich der geschöpflich natürliche Wille in der Lage sein, aus sich heraus und ohne göttlichen Gnadenimpuls einen Akt, sei es auch nur den bescheidensten, in Richtung auf das übernatürliche Endziel zu setzen? In keiner Weise vermögen die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen das dem D. N. korrespondierende Objekt, die übernatürliche Anschauung Gottes, aus eigener Initiative, Schlußfolgerung oder Erfahrung zu gewinnen. Es kann ihnen einzig und allein nur durch die Gnaden-tat Gottes erreicht werden. Sofern dies geschieht, ist das solcher Begnadung antwortende Desiderium nichts Naturales mehr, sondern Ausdruck des der Gnade gehorsamen Willens. Gegen eine derartige Beweisführung läßt sich gewiß nichts einwenden. Sie ist schlüssig. Wer ihr widerspricht, drängt die Gnade in den Bereich dessen, was der Mensch auf Grund eigener Begabung sich anzueignen in der Lage ist. Daß es schließlich in unserer Heilsordnung ein solches Desiderium gibt, steht außer Frage. Aber — und das muß so entschieden wie nur möglich betont werden — um diesen eben aufgezeigten Tatbestand geht es in unserem Zusammenhang überhaupt nicht. Wenn wir vielmehr im folgenden vom D. N. sprechen, so will damit nicht mehr und nichts anderes festgehalten sein als dies: des Menschen personale Tiefenschicht, sein *appetitus innatus intellectualis*, verfügt über eine Dynamik vorwillentlicher Natur, die es mit sich bringt, daß die *natura humana* in keinem zeitlichen Gut ihre Ruhe finden kann. Diese Dynamik wirkt näherhin in Gestalt eines Dranges, dem die gleiche Aktivität zukommt, wie etwa dem *motus primo primi* der Scham (welche ihrerseits ja nur deshalb möglich sind, weil der Mensch von Natur aus positiv auf den Wert der Reinheit hingeordnet ist). Von der solchermaßen umschriebenen Tendenz möchten wir die Behauptung wagen, sie sei zumindest auf Gott als das transzendente, absolute Du bezogen. Wir halten somit die Annahme für gerechtfertigt, daß — gut scholastisch gesprochen — der *appetitus innatus* sich nicht auf den sensitiven Teil der menschlichen Psyche einschränken läßt, sondern auch im intellektuellen Bereich, im eigentlichen Personenzentrum beheimatet ist⁶. Wir sind uns darüber klar, daß zur Legitimierung dieses Verständnisses der Rückgriff auf die theologische Tradition keineswegs auslangt. Aber sicher wird es uns niemand verwehren, das, was die Überlieferung stützt, im Sinne einer Arbeitshypothese, gleichsam als Vor-Be-Griff zugrunde-zulegen.

⁶ Dazu W. Brugger, *Theologia naturalis*, Pullach 1959, 132, sowie Doucet a. a. O. 171 ff., der entschieden die Übereinstimmung unserer Position mit der Lehre des heiligen Thomas behauptet.

Phänomene

Die folgenden Darlegungen würden gründlich mißverstanden, wollte man ihnen unterstellen, daß sie stillschweigend, allein von der Phänomenologie her und unter Umgehung der spekulativen Problematik die Frage nach der Existenz und ontischen Struktur des D. N. einer Entscheidung zuführten. Der hier bemühte *modus procedendi* beansprucht durchaus wissenschaftlichen Charakter. Seine Berechtigung entnimmt er einer ganz bestimmten Voraussetzung. Sie ist in dem Postulat von G. Söhngen enthalten, daß man bei dem Versuch, Gegebenheiten der religiösen Existenz anzugehen, die Scheu ablegen müsse, hinter die vorhandene und eingebürgerte Begrifflichkeit (mag sie auch noch so alt und ehrwürdig sein) zurückzugreifen auf die schlichte Erfahrung selbst, von denen unsere Begriffe und Sätze ehemals abgelesen wurden und bleibend abzulesen sind⁷. Im Hinblick auf unser spezielles Anliegen nun scheint der Rekurs auf die Erfahrung geradezu unerläßlich. Mit nicht geringer Zuversicht darf gesagt werden: in Sachen des D. N. steht uns heute ein wahrhaft beeindruckendes, ja überwältigendes Material zur Verfügung. Der Mensch unserer Tage, mag er sich christlich nennen oder nicht, beginnt mit einer früheren Zeiten unbekannten Intensität inne zu werden, daß sein innerstes Sehnen, die letzten Antriebe seiner Existenz einem transzendenten Absoluten verpflichtet sind. Dies zum nicht geringen Teil gegen seine bewußt formulierte Lebenseinstellung. Der Theologe aber wird sich hüten müssen, an den zuhandenen Dokumenten achtlos vorüberzugehen oder ihre Aufsammlung lediglich als Verbreiterung der phänomenologischen Basis zu werten, ohne Verbindlichkeit für die metaphysische Analyse.

Die ersten Hinweise seien der profanen Gegenwartsliteratur entnommen. Auch der ungläubige oder bewußt von seinem Glaubensstandpunkt absehende Schriftsteller von heute — so er nur offen und ehrlich über die Existentialerfahrungen des Menschen seine Feststellungen trifft — kann nicht dem Bemerken jener Gegebenheiten entraten, die dem Gläubigen die unaufhebbare Gottbezogenheit der *natura humana* bestätigen. Besonders ein Autor dieses Jahrhunderts scheint uns mit großer Eindringlichkeit auf den inneren Transzendenzbezug des Menschen zu verweisen: der Amerikaner Thomas Wolfe. Unter Einsatz seines ganzen dichterischen Genies klagt er „in erschütternder Weise seine Not und Sehnsucht in die Welt, seine Einsamkeit ohne Heimat und ohne Vater, nach denen er sein ganzes Leben rastlos sucht“⁸. Es bedarf nicht vieler Ausdeutung, um darzutun, daß jener „Vater“, dem nach Wolfe die letzte

⁷ Der Weg der abendländischen Theologie, München 1959, 70.

⁸ D. Oberndörfer, Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft, Freiburg 1958, 177.

Ausschau des Menschen gilt, niemals innerhalb unserer Erfahrungswelt gefunden werden kann, vielmehr als welttranszendente Größe sich darstellt, als Inbegriff all dessen, was jeder Mensch ohne Ausnahme in seinem „irdischen“ Vater sucht, aber dort nicht findet. Daß dieser Vater, der das rastlose Suchen des Menschen an sich zieht, nicht in der Enge der Immanenz, im Bereich des „Fleisches“ beheimatet ist, geht insbesondere aus dem Tenor des Werkes „Look Homeward Angel“ hervor: in ihm gibt unser Autor dem Erlebnis des elementaren, durch nichts zu verleugnenden Verlangens nach dem Absoluten eine beeindruckende Gestaltung: „Sprachlos erinnernd suchen wir die große vergessene Sprache, die verlorene Gasse in den Himmel, einen Stein, ein Blatt, die ungefundene Tür. Wo? Wann? O verlorener und vom Winde gequälter Geist, komm zurück“ (Vorwort). Niemand wird glaubhaft machen wollen, daß es sich bei diesem Ausruf lediglich um eine vage, ins Literarische transponierte Ahnung des Überweltlichen handle. Es steckt ungleich mehr dahinter. Es geht sehr genau um den Drang nach einem personalen Gegenüber von absoluter Größe, mag auch der Akzent der Aussage mehr vom Beengungserlebnis der irdischen Verbannung bestimmt sein. Was dieses Zeugnis für uns so wertvoll macht, liegt in dem Umstand, daß es aus dem intensiven Erleben eines entgöttlichten Lebensgefühls heraus geboren ist, also nicht als spontaner Niederschlag bewußt vollzogener Religiosität gewertet werden kann.

Eine nicht zu unterschätzende Hilfestellung in der Befestigung und Entfaltung des bereits im Bereich der Literatur sich abzeichnenden Sachverhaltes leistet innerhalb der modernen Psychologie vor allem die Lehre C. G. Jungs von den Archetypen der *anima humana*. Man mag diese Doktrin beurteilen wie immer man will, sicher kann Jung nicht zum Vorwurf gemacht werden, seine diesbezüglichen Mitteilungen seien bloße Hypothesen, die sich von den psychischen Tatbeständen her nicht bestätigen lassen. Eine nüchterne Abwägung muß jedenfalls zu der Überzeugung gelangen, daß die Phänomene mehr für die Anwesenheit von Archetypen sprechen als gegen sie. Das erteilt denn auch die Legitimation, sie in unsere Überlegungen miteinzubeziehen. Nach Jungs Auffassung stellen sich die Archetypen oder Urbilder als dynamisierende Kräfte vorzüglich des kollektiv Unbewußten dar, als Antriebe, die aus sich heraus nach Integration, d. h. nach Einbau in die menschliche Persönlichkeit verlangen, die sich demnach nicht indifferent gegenüber Zustimmung oder Ablehnung von seiten des bewußten Intellektes verhalten. Was für die Archetypen insgesamt gilt, trifft nun in ganz ausgezeichneter Weise für deren zentralste Figur, den Archetyp „Gott“ zu⁹. Wenn schon vom Archetyp ganz allgemein zu sagen ist, er sei eine latente, auf seine

⁹ R. Hostie, C. G. Jung und die Religion, Freiburg 1957, 166.

Realisation bedachte Disposition, dessen energetische Ladung ins Bewußtsein dringt¹⁰, also nicht vom Bewußtsein erst wachgerüttelt wird, dann ist nicht zu sehen, warum der so fundamentale Archetyp Gott davon eine Ausnahme machen sollte. Was aber gibt Jung die Berechtigung, die Existenz eines derartigen, auf das Göttliche bezogenen archetypischen Inhaltes als sicher zu behaupten? Indem wir Jung selbst das Wort erteilen, werden wir zugleich in die Lage versetzt, Eingehenderes über die Struktur des fraglichen Archetyps zu erfahren und die Bedeutsamkeit des Ermittelten für eine gerundete Sicht des D.N. zu erheben. Zum ersten Male wirft Jung in seiner Schrift „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten“¹¹ die Frage nach dem Vorhandensein eines vorrationalen, dem Göttlichen zugewandten Triebes auf. Anlaß dazu gibt eine Patientin, die während der Analyse ihre infantilen Wünsche nach dem allmächtigen Vater in extremer Weise auf den Analytiker selbst übertrug. Jung fragt sich, sollte am Ende der Fall so liegen, „daß das Unbewußte versucht, aus der Person des Arztes einen Gott zu schaffen, gewissermaßen eine Gottesanschauung aus den Hüllen des Persönlichen zu befreien, daß mithin die Übertragung auf die Person des Arztes ein im Unterbewußtsein begangenes Mißverständnis ... war? Sollte der Drang des Unbewußten vielleicht nur scheinbar nach der Person greifen, in tieferem Sinne aber nach einem Gotte? Könnte das Verlangen nach einem Gott eine unbeeinflußter, dunkelster Triebnatur entquellende Leidenschaft sein? Vielleicht tiefer und stärker als die Liebe zur menschlichen Person?“¹² Im weiteren Verlauf beobachtet der Arzt die zunehmende Aushöhlung der Gott-Vater-Übertragung und zugleich die Lösung der Patientin von ihm. Für diese Selbstregulierung macht Jung ein archaisches Gottesbild verantwortlich (das vom bewußten Gottesbegriff unendlich verschieden ist)¹³. Von ihm weiß er schließlich zu sagen, daß es auf einer emotionalen Grundlage beruhe, welche sich für die kritische Vernunft als unangreifbar erweist¹⁴, somit den Menschen in einer unwiderrufbaren Weise als ein urtümlich religiöses, gottbezogenes Wesen kennzeichnet. Gewöhnlich wird nun katholischerseits geltend gemacht, daß nach der ureigensten Konzeption von Jung das Gottesbedürfnis des Menschen eine rein immanente, psychische Angelegenheit sei, der jeglicher Bezug zur echten Transzendenz mangelt. Ihm würde demnach gerade jenes Element fehlen, welches für das D.N. charakteristisch ist: die Relation zu einer extra-psychischen Realität. Dagegen wäre zu bemerken,

¹⁰ Hostie, a. a. O. 83.

¹¹ Darmstadt 1928.

¹² A. a. O. 21 f.

¹³ Vgl. dazu D. Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen 1961, 226 ff.

¹⁴ Antwort auf Hiob, Zürich 1952, 8.

daß Jung von seiner Position als Naturwissenschaftler her im vollen Rechte sich befindet, wenn er auf metaphysische Aussagen verzichtet und nur die ihn interessierende psychologische Seite des gefragten Phänomens zum Gegenstand seiner Untersuchung erhebt. Mag er in Verfolgung seiner Methode auch der Gefahr zuneigen, seinen eigenen Standpunkt zu verabsolutieren und die Sache so darzustellen, als sei der Archetyp Gott samt dem ihm zugeordneten Objekt letzten Endes doch nur eine psychische und damit immanente Größe, wie jeder übrige seelische Ablauf auch, so bleibt diese Feststellung für die Beantwortung der speziell theologischen Frage, ob denn mit der Annahme des Archetyps „Gott“ eine Dimension von dem getroffen ist, was auch die Lehre vom D. N. beinhaltet, ziemlich unerheblich. Jener archetypische Inhalt, welcher mit „Gott“ zu kennzeichnen ist, kann immanentistisch interpretiert werden, muß es aber nicht. Wie V. E. Gebssattel bemerkt, spricht einiges dafür, daß der letztmögliche Archetyp bei Jung in der Tat als transzendentes Postulat erscheint und vielleicht darum zu beziehen ist auf das „ganz andere“, auf Gott als metaphysische Gegebenheit¹⁵. Es verdient nun einige Beachtung, daß Jung sich nicht damit zufrieden gibt, im allgemeinen über den Archetyp Gott zu reden. Er glaubt, auch von einem Heilbringerarchetyp sprechen zu können¹⁶. Es wird sogar der Nachweis für die Gegenwärtigkeit eines gewissen archetypischen Inhaltes versucht, „welcher alle jene Eigenschaften besitzt, die auch für das Christusbild antiker und mittelalterlicher Prägung charakteristisch sind“¹⁷. Im Hinblick auf unser Anliegen tut es wenig zur Sache, wie beschaffen die Beziehung ist, in welcher der Heilbringer- oder Christusarchetyp zu dem Archetyp Gott steht, nur das eine soll betont werden: wenn es wirklich eine religiöse Veranlagung des Menschen gibt, so wird diese nach ihrer psychischen Seite hin derart vielschichtig strukturiert sein, daß sie gewiß nicht mit einem einzigen Modell oder Bild erschöpfend auszusagen ist. Im übrigen hat schon früher H. Rahner daran erinnert, daß die geheimnisvolle Welt der Archetypen nicht unabhängig von der allen Menschen gemeinsamen, auf Gott hin angelegten Obedientialpotenz sich betrachten läßt, daß man darum nicht zu befürchten braucht, durch eine Interpretation dieser Veranlagung mit Hilfe der Jungschen Kategorien entstünde eine Nivellierung von Natur und Offenbarung, von bloß menschlichem Frommsein und übernatürlichem Glauben¹⁸.

¹⁵ Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung, Jahrbuch f. Psychol. und Psychotherapie 5 (1958) 193.

¹⁶ I. G. Caruso, Bios-Psyche-Person, Freiburg 1957, 348.

¹⁷ G. P. Zacharias, Psyche und Mysterium, Zürich 1954, 13 f.; 18; 25; Wyssa a. O. 255.

¹⁸ H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, 34 f.; Gebssattel, Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947, 183 f.

Während bei Jung und seiner Schule die Ausrichtung der *natura humana* auf Gott mehr in der Gewandung von dynamisierenden Bildern, psychischen Engrammen und symbolträchtigen Typen zur Ansicht gelangt, fassen die Vertreter der neueren Wiener Schule, die sich einer Weiterentwicklung der positiven Einsichten Freuds verpflichtet wissen, die Gottbezogenheit des Menschen im Sinne eines ausgesprochenen Triebes. So schon V. E. Frankl in seinem Buch „Der unbewußte Gott“¹⁹. Das zentrale Anliegen dieses um die tiefenpsychologische Forschung hochverdienten Autors besteht darin, zu zeigen, daß die unbewußte Region des Menschen nicht hinreichend ausgemessen ist, wenn man sie als ein bloß es-haftes Gebilde begreift, demzufolge jede Ichfunktion letztlich einer in sich blinden, apersonalen Triebmotorik gehorcht. Vielmehr ergibt eine genaue Erschließung des Unbewußten, daß hinter seinen es-haften Inhalten die „unbewußte Geistigkeit“, das eigentliche Ich, die vorrationale Wurzel des Personseins zum Vorschein kommt, jener Tiefengrund, welcher auf eine Gottbeziehung verweist im Sinne „einer dem Menschen anscheinend immanenten, wenn auch noch so oft latent bleibenden Beziehung zur Transzendenz“²⁰. Diese Relation anzuerkennen, würde also bedeuten, daß wir vor jedem Bewußtseinsakt eine intentionale Ausrichtung auf Gott immer schon haben. Ausdrücklich wehrt sich Frankl dagegen, in diesen Antrieb der *natura humana* mehr hineinzulegen, als die unmittelbare Analyse zuläßt: die Annahme eines vorrationalen Dranges zum absoluten Du nötigt keinesfalls zu der Folgerung, daß Gott bereits im Vorneherein gehabtes oder im Verlauf der psychischen Evolution ein vom Menschen her betrachtet aneigbares, gleichsam erwerbbares Objekt und damit lediglich eine intrapsychische Wirklichkeit sei. So wird gegenüber Jung mit aller Betonung das Bekenntnis zu der unbeschadet allen kreatürlichen Sehnsens unantastbaren Transzendenz Gottes ausgesprochen.

Die von Frankl mehr skizzenhaft als systematisch vorgelegten Darstellungen über das in der seelischen Tiefenschicht wurzelnde Gottesverlangen des Menschen haben bei W. Daim eine sehr sorgfältige Weiterführung erfahren. In seiner Untersuchung „Tiefenpsychologie und Erlösung“²¹ gelangt der Wiener Psychologe mittels einer umfassenden Explikation des menschlichen Erlösungsbedürfnisses zu der Einsicht, daß in der wissentlichen Offenheit für Gott, die sich in der Absage an jede Art innerweltlicher Vergötzung bewährt, „der zentrale menschliche Trieb, der Trieb zu Gott befriedigt“ wird²². Daim ist sich voll bewußt, welchen Mißverständnissen die Kennzeichnung der Gottessehnsucht als Trieb ausgesetzt sein kann. Darum sucht er denn auch genau zu erklären, unter

¹⁹ Wien 1949².

²⁰ A. a. O. 91.

²¹ Wien (1954).

²² A. a. O. 164.

welcher Rücksicht von Trieb zu sprechen erlaubt ist: „Wir meinen rein psychologisch etwas, was treibt. Natürlich ist jener Grund- und Urtrieb des Menschen, der ihn zu Gott treibt, etwas anderes als etwa der Hunger, doch hat er gleicherweise ein dynamisierendes Moment und gleicherweise die Tendenz zur Befriedigung“²³. Gewiß ist sich auch Daim bewußt, daß der von diesem Trieb intendierte Gott keine innerweltliche Imagination darstellt, vielmehr jene subjekttranszendente Wirklichkeit anzielt, welche, obschon sie den Charakter der absoluten Person trägt, dennoch nicht jedem psychologischen Zugriff sich entzieht. Von Wichtigkeit scheint ferner der Hinweis, daß infolge der zentralen Position des dem wahren Absoluten zugewandten Antriebes die Gesamtentwicklung der menschlichen Person niemals des unmittelbaren Bezuges auf Gott hin entraten kann²⁴. Was jedoch die Gedanken Daims besonders wertvoll macht, besteht in seiner Methode, der positiven Darstellung die Gegenprobe beizufügen: den Blick auf das Phänomen der Vergötzung oder Verabsolutierung. Es beginnt in eben dem Augenblick seine zerstörerische Dynamik zu entfalten, da die wahre Gottesbeziehung keine Realisierung mehr erfährt. Ausweglos steht somit der Mensch zwischen dem Zwang zur Vergötzung und der Möglichkeit, sich dem einen Gott zu öffnen.

Einen nicht unwichtigen Beitrag leistet sodann J. M. Hollenbach in seinem breit angelegten Werk „Der Mensch als Entwurf“²⁵. Haben uns im bisherigen Psychologen und Ärzte angesprochen, so begegnet hier nicht nur der Pädagoge, sondern gleicherweise auch der Philosoph, der die Empirie sorgfältig nach ihrer metaphysischen Tiefe auszulegen versteht. Von Bedeutung erscheint Hollenbach die Feststellung, daß bereits im kindlichen Seelenleben der Drang zur absoluten Person sich manifestiere, freilich in einer diesem Stadium menschlicher Entwicklung angemessenen Figur: in dem Bedürfnis, sich dem Geheimnis anzuvertrauen sowie im Verlangen, vor dem Du an sich (nur vordergründig vor dem Du des Erwachsenen) zu spielen²⁶. Sicherlich ist es berechtigt, beide Tendenzen nicht nur als ein im Grunde einheitliches Streben zu verstehen, sondern auch als „motionales Apriori“ auszulegen²⁷, dessen Wirksamkeit nicht abhängig ist von der subjektiven VernunftEinstellung. Hollenbach unterzieht sich sodann der Aufgabe, die ontische Struktur des Dranges zum absoluten Partner noch näher in den Griff zu bekommen. Entsprechend der geschlechtlichen Differenzierung des Menschen unterscheidet

²³ A. a. O.; ähnlich schon R. Potempa, *Persönlichkeit und Religiosität*, 52; ebenso spricht L. Pongratz von der eingeborenen Ursehnsucht des Menschen nach einem übermenschlichen, persönlichen Du, in: *Psychologie und Theologie*, Jahrb. f. Psychol. und Psychotherapie 2 (1954) 189.

²⁴ A. a. O.

²⁵ Frankfurt (1957).

²⁶ A. a. O. 145 f.

²⁷ A. a. O. 147.

er zwischen einem „Knechts- und Magdbedürfnis“. Zwar betont er, daß es sich bei diesen beiden Grundgestalten nicht um psychologische, „also irgendwie auch mögliche Archetypen“, sondern „um metaphysische teleologische Ursymbole für das eigene menschliche Ich“ handelt²⁸, aber damit will er sicher nicht in Abrede stellen, daß die in Frage stehenden Typen nicht auch eine psychologische Komponente haben. Es geht Hollenbach lediglich darum, eine psychologistische Fehlinterpretation zu vermeiden. Mit der Herausstellung dieser ihrer metaphysischen Relevanz erweist sich die Tendenz zum absoluten Du als eine der ontischen Seinsstruktur des Menschen eingezeichnete Gegebenheit.

Theologische Auswertung

Wenn nun eine Auswertung des von der Phänomenologie verbürgten und philosophisch begründbaren Tatbestandes einer in der Tiefenschicht der menschlichen Psyche vorhandenen aktiven Dynamik auf Gott hin unter theologischer Rücksicht erfolgen soll, so wird man gut daran tun, vorab jene Interpretation zu erwägen, die von den Verfechtern einer *potentia obedientialis mere passiva* vorgebracht zu werden pflegt und die sich ungefähr so formulieren läßt: Selbst wenn die konkrete menschliche Natur über ein Desiderium in dem eben aufgezeigten Sinn verfügte und es auch zuträfe, daß diese Sehnsucht theologisch betrachtet sich als Verlangen nach der *visio beatifica* auswiese, so ist damit keinesfalls schon gesagt, daß auch der *natura humana absoluta seu metaphysica* eine derartige Begabung zukomme. Soll vielmehr die Gratuität der übernatürlichen Ordnung nicht ernstlich in Gefahr geraten, bleibt angesichts der erwähnten Annahme nur eine Erklärung möglich: das der Erfahrung zugängliche Desiderium muß als empirischer Ausdruck jener in der konkreten Heilsordnung wirksamen Begnadung genommen werden, die jedem Menschen ohne Ausnahme offensteht und die theologisch entweder als verbliebener Rest der einstigen Urstandsgnade oder auch als Ausfluß der dem gefallenem Menschengeschlecht zur Verfügung stehenden *gratia sufficiens* zu begreifen ist. Zieht man indes diesen übernatürlichen Faktor ab (was geschehen muß, wenn zum Begriff der *natura absoluta* gefunden werden soll), so zeigt sich letzten Endes doch, daß der Bereitschaft für die Gnade von seiten der Natur als solcher nichts anderes zu korrespondieren braucht und kann als eine rein passive Obedientialpotenz.

Was ist von dieser Erklärung zu halten? Jenes D. N., das man also der *natura concreta* ohne weiteres zuzugestehen bereit ist, von der *natura metaphysica* aber unbedingt fernzuhalten sucht (und somit in die Kategorie einer Beigabe verweist, die ebenso gut auch fehlen könnte) erscheint doch derart existentiell und essentiell in der psychisch-ontischen Struktur

²⁸ A. a. O. 394.

des Menschen eingebettet, derart organisch dem Gesamt der geistig-seelischen Antriebe einverwoben, daß die *natura humana* ihrer eigentlichen Bezugsmittel beraubt und tiefinnerlich getroffen würde, wenn ihr dieses Desiderium abhanden käme. Es ist doch wirklich kaum denkbar, daß das beispielsweise im spontan kindlichen Verhalten sich anmeldende Bedürfnis nach dem absoluten Du in einem möglichen Stand reiner Natur-existenz, weil nicht zum Bestand der *natura metaphysica* gehörend, einfach nicht vorhanden wäre. Sollte in der Entelechie der auf den absoluten Partner gerichteten psychischen Dynamik wirklich nichts vom Gehalt der *natura metaphysica* zur Ansicht gelangen? Angesichts dieser Überlegungen fällt es schwer, sich vorzustellen, daß besagtes Desiderium der menschlichen Natur auch fehlen könnte, ohne daß damit ein wesentlicher Bestandteil ihrer selbst in Wegfall geriete. Würde, falls es sich tatsächlich aus dem Wesensbestand der menschlichen Natur chemisch rein herauslösen ließe, diese nicht ihr eigentlichstes Stigma verlieren, würden nicht alle übrigen seelischen Kräfte und Antriebe ihres verborgenen Bezugspunktes verlustig gehen? Nach welcher Richtung man auch diese Fragen durchdenkt, es scheint kein Ausweg sich zu öffnen, der es ermöglichen würde, das Desiderium im Hinblick auf die *natura absoluta* ebenso wie die Gnade an sich als unwesentlich oder akzidentell einzustufen. Das Desiderium ist darum so existentiell in der *natura concreta* verankert, weil es bereits die *natura metaphysica* konstituiert und aus dieser nicht fortgedacht werden kann.

Mit der Auskunft von der Verwurzelung des empirisch zu ermittelnden Desideriums dürfen wir uns indes noch nicht zufrieden geben. Die aus der konkreten Analyse ebenfalls zu gewinnende Einsicht von der innerlich personal-dialogischen Bestimmtheit des D. N. verlangt eine weitere theologische Stellungnahme. Es geht um die Frage, ob und inwieweit das Verlangen nach dem absoluten Du identisch sein kann mit einem Verlangen nach dem Gott der Offenbarung. Bevor wir uns ihr zuwenden, scheint die Feststellung angebracht, daß es nach den Ergebnissen der phänomenologischen und spekulativen Analyse nicht mehr statthaft ist, die *potentia obedientialis* des Menschen in Richtung auf Gott, dem absoluten Du, als eine reine Nicht-Widersprüchlichkeit auszulegen. Dieser Hinweis erfolgt nicht ohne Absicht: Es ist doch sicherlich kein Zufall, daß man in der traditionellen Spekulation fast überhaupt nicht die Möglichkeit in Betracht zieht, daß der Obedientialpotenz der *natura absoluta* eine aktive Sehnsucht, ein positiv bestimmter Drang zu Gott zukommen könne, eine Dynamik also, die trotz des Objektes, auf das sie zielt (= Gott als Du) die übernatürliche Selbsterschließung Gottes noch keineswegs zu meinen braucht. Warum bleibt unerwähnt, daß eine Hinordnung auf Gott als Du nicht unbedingt die Hinordnung auf Gott als den Dreifaltigen implizieren muß? Steht hinter solchem Nichtbemerken nicht

insgeheim die Voraussetzung, eine Tendenz auf Gott als absolutes Du sei nur denkbar innerhalb der übernatürlichen Offenbarungsordnung, nicht aber im Rahmen eines Verhältnisses, in dem Gott lediglich als *auctor naturae* dem Menschen zugänglich ist? Man komme nicht mit der Entgegnung, daß in der Aussage von Gott als *auctor naturae* die personale Dimension schon mitinbegriffen sei! Wie die Dinge teilweise wirklich liegen, erfahren wir etwa bei M. Premm. Nach ihm eröffnet der „natürliche Himmel“ (hypothetisch genommen als möglicher Ort einer rein naturhaften Vollendung) dem Menschen nur eine „abstrakte“ Erkenntnis Gottes sowie eine entsprechende Liebe und Wonne, keinesfalls aber läßt er eine „intuitive“ Erfassung Gottes zu. Eine solche bleibt einzig der *visio beatifica*, dem „übernatürlichen“ Himmel vorbehalten²⁹. Diese doch etwas willkürlich anmutende Rollenverteilung scheint nur möglich auf dem Hintergrund der Annahme, daß Gott als *auctor naturae* sich ähnlich wie der aristotelische Erste Beweger einzig als abstrakter Erkenntnisgegenstand, jedoch nicht als Person darbiete, mithin streng genommen außerhalb des eigentlich religiösen Bereiches im Raum der vom Menschen aus zu tätigenden *cognitio Dei metaphysica* angesiedelt ist. Wir werden auf diese Zusammenhänge sogleich noch einmal zurückkommen müssen. Für jetzt sei nur das eine angemerkt: Gott als personales, respondierendes Du nur einem Verlangen zu reservieren, das sich innerhalb der übernatürlichen Heilsordnung bewegt und von ihr gesteuert wird, wäre ein verhängnisvoller Rückfall in die Schelersche Konzeption von der Unmöglichkeit einer personalen Gotteserfahrung außerhalb der übernatürlichen Selbsterschließung Gottes, ein Zugeständnis an jene Auffassung, nach welcher personale Dialogik zwischen Gott und Mensch Prärogativ allein der übernatürlichen Ordnung ist. Darum halten wir es nicht für überflüssig, daran zu erinnern, daß das „Woraufhin“ des D. N., eben der personale Gott, in den Zuständigkeitsbereich bereits der *natura absoluta* fällt und die religiöse Dialogik in jedem Fall wesentliches Kennzeichen schon der natürlichen Ordnung ist³⁰.

Mit der bloßen Sicherstellung einer personalen Gottesbeziehung auf Basis der *natura absoluta* ist es indes noch nicht getan. Wenn nämlich die Auffassung zu Recht besteht, daß der *natura humana* als *natura metaphysica* ein vor aller vernünftigen Reflexion wirksames, unstillbares Sehnen nach Gott als dem absoluten Du eignet, so ist darin auch eingeschlossen, daß sich dieses Verlangen näherhin richtet auf eine Selbstmitteilung dieses göttlichen Du. Dies erfordert die Eigenart der personalen Relation. Bereits für den zwischenmenschlichen Bereich trifft

²⁹ Katholische Glaubenskunde, Band IV, Wien 1955, 62.

³⁰ Dem entspricht, daß von Augustinus bis Bonaventura die Überzeugung bestand, das Geheimnis des Dreifaltigen Gottes sei bereits der Kreatur als solcher eingezeichnet; vgl. Bonaventura, Qu. disp. de myst. trinit. q. 1 a. 2 c.

es zu, daß überall dort, wo im Menschen durch die Kraft des Eros sich ein Sehnen nach dem Partner als Du erhebt, in solchem Verlangen die Erwartung lebt, jenes intendierte Du möge in der Mitteilung seiner selbst sich vernehmbar machen. Nicht anders verhält es sich in unserm Fall: Wird das Vorhandensein eines auf Gott als Du gezielten und abgestimmten Sehnsens bereits für die *natura absoluta* bejaht, dann ist man auch zu der Annahme genötigt, diesem Sehnen die positive Erwartung zuzuerkennen, Gott werde reden und nicht stumm bleiben, er werde sich nicht so verhalten wie das *proton kinoun* des Aristoteles³¹.

D.N. und „übernatürliches Existential“

Die im Vorstehenden versuchte Interpretation wird nicht umhin können, sich mit jener Theorie auseinanderzusetzen, welche in dem konkret vorhandenen D.N. die Wirksamkeit eines Elementes erkennt, das unter der Bezeichnung „übernatürliches Existential“ (= ü. E.) sich bereits einen festen Platz innerhalb der theologischen Anthropologie und Gnadenlehre gesichert hat. Als Anwalt dieser Doktrin darf in besonderer Weise K. Rahner gelten. In vielfältiger Weise hat er seine Ansicht vom ü. E. niedergelegt. Wir können uns freilich nicht darauf einlassen, den gesamten Komplex der mit diesem Begriff aufgeworfenen Fragen zum Gegenstand der Überlegungen zu machen. Einzig jener Aspekt, der unmittelbar in bezug steht zum Problem des D.N., wird eine nähere Berücksichtigung erfahren. Diese Beschränkung empfiehlt sich um so mehr, als über das Verhältnis von D.N. und ü. E. bislang Genaueres noch nicht gesagt wurde. So bemerkt J. Alfaro am Schluß seines Artikels über das D.N. im neuen LThK (III, 249) lediglich, daß die natürliche Gottessehnsucht in Beziehung stehe zum ü. E. Der Eigentümlichkeit und Struktur dieser Relation geht er jedoch nicht weiter nach. Auch K. Rahner selbst gibt in dem Artikel „Existential, übernatürliches“ (III, 1301) zu bedenken, daß die Beziehungen von ü. E. und D.N. noch eingehender Untersuchungen bedürftig wären.

Nach allem, was bisher über die Eigenart des ü. E. verlautet wurde, kann es nicht verwundern, wenn es bei nicht wenigen Theologen einen etwas zwielichtigen Eindruck hinterläßt. Auf der einen Seite scheint

³¹ Das Gesagte könnte auch dazu verhelfen, den Begriff der natürlichen Offenbarung etwas aufzuwerten. Es ist nicht so, daß die *revelatio naturalis* identisch sei mit der *cognitio Dei metaphysica* (die ja in sich eine religiös durchaus indifferente Angelegenheit darstellt) und, da ihr eine eigentliche *actuositas ex parte Dei* fehlt, nur als eine *revelatio improprie dicta* verstanden werden könne. Noch bis Bonaventura nahm man in der natürlichen Offenbarung eine echte personale Intervention Gottes wahr; dazu M. Lackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung, Zur Geschichte der Exegese von Röm 1, 18–23 usw., Stuttgart 1952.

es — worauf ja seine Signierung als „Existential“ verweist — einen auch natürlichen oder zumindest sehr mit der Essentialstruktur der *natura humana* verschlungenen Sachverhalt zu formulieren. Kann denn etwas gewissermaßen „innerste Mitte“ des Menschen sein, was absolut gesprochen auch nicht vorhanden sein bräuchte, ohne daß damit der Mensch als Mensch ernsthaft in Frage gestellt würde? Andererseits zeigt sich das ü. E. dann doch wieder derart charakterisiert, daß der Einwand naheliegt, warum R a h n e r die überkommene Kategorie des Akzidens zu seiner theologischen Qualifikation nicht für ausreichend hält. Worauf also gründet sich das „Existentialsein“ dieser Begabung? Etwa auf dem Umstand, daß es (unter Berücksichtigung der tatsächlichen Heilsordnung) nach Art eines „apriori“, d. h. noch vor jeder anderweitigen Begnadung anwesend ist? Was hindert insbesondere, mit dem ü. E. die Anerkennung einer *potentia obedientialis mere passiva* für vereinbar zu halten? Gegen eine solche Möglichkeit scheint sich R a h n e r indes zu wehren³². Weshalb jedoch das ü. E. nur auf einer aktiven Obedientialpotenz und nicht auf einer *mere non-repugnantia* aufsitzen kann, tritt nicht mit Klarheit zutage. Damit aber wird die entscheidende Frage, wie denn die *natura metaphysica* für die Gnade veranlagt sei, mit neuer Schärfe gestellt. Die Überlegung lautet näherhin: kommt dem mit dem Begriff „ü. E.“ signierten Tatbestand das Existentialsein einzig auf Grund seiner Übernatürlichkeit zu oder nicht vielmehr deswegen, weil das, was übernatürlich an ihm ist, auf dem Rücken einer Dynamik reitet, ohne die der Mensch niemals Person vor Gott und darum auch niemals Mensch sein kann? Nehmen wir fürs erste einmal an, das von der religiösen Erfahrung bezeugte Verlangen nach Gott dem Partner wäre in der Tat nichts anderes als der Effekt eines „übernatürlichen Apriori“ in eine Obedientialpotenz reiner Nicht-Widersprüchlichkeit hinein, die aus sich heraus sich vollkommen indifferent verhielte gegenüber jedweden übernatürlichen Eingriff, dann entsteht gerade im Hinblick auf die Position, in der dieses so verursachte Verlangen an der uns zugänglichen, konkreten Natur aufscheint, aus der ganzen Art, wie es in ihr resoniert, eben jene Schwierigkeit, die doch jeder vermeiden möchte: ob unter solcher Voraussetzung die Gnade dann nicht doch in gewisser Weise als ein der menschlichen Natur geschuldeter Teil, als ein für ihre Integrität (als *natura personalis*) wesentlicher Baustein erscheint. Selbst wenn man diesem Gesichtspunkt keine ernste Verbindlichkeit zusprechen will, bliebe doch ein weiteres zu überlegen: da unter Zugrundelegung der *potentia obedientialis* als einer *mere passiva* kein

³² Schriften I, 342: „Die geistige Natur wird so sein müssen, daß sie eine Offenheit für dieses übernatürliche Existential hat... man wird diese Offenheit nicht bloß als Nicht-Widersprüchlichkeit denken, sondern als eine innere Hinordnung, vorausgesetzt nur, daß sie nicht unbedingt ist.“

anderer Ausweg offensteht, als die in den Phänomenen der konkreten menschlichen Natur ausmachbare aktive Dynamik zu Gott als Effekt einer vorgängigen übernatürlichen Finalisierung zu verstehen, muß erklärt werden, inwiefern eine solche Auffassung überzeugend von der uns bereits bekannt gewordenen Konzeption abzuheben ist, nach welcher jede Disponierung der kreatürlichen Person für die personale Begegnung mit Gott allein nur im Raum des übernatürlichen Existenzmodus zu Hause sein kann. Uns will scheinen, daß der Rekurs auf die rein passive Obedientialpotenz diesem Standpunkt gar nicht auszuweichen vermag. Angesichts der durch nichts zu entkräftenden Phänomene muß jeder, welcher zur spekulativen Erhellung auf die Wirksamkeit der Gnade bei gleichzeitiger Ablehnung einer *potentia obedientialis activa* verweist, implizit wenigstens zur Annahme sich bereitfinden, daß eine echte personale Relation zwischen Mensch und göttlichem Du außerhalb der übernatürlichen Ordnung nicht gegeben sei. Das aber läuft auf die Behauptung hinaus, daß die *natura humana* ihre Personalität erst durch die Übernatur empfangen. Man wende nicht ein, hier handle es sich um eine spitzfindige, von keinem Theologen ernsthaft erwogene Konsequenz. Woher kommt es denn, daß sich die Meinung verbreiten konnte, im Bereich der natürlichen Gottbeziehung gebe es nur so etwas wie ein im Grunde apersonal (wenn auch szientifisch) bestimmtes Verhältnis des abstrahierenden Intellekts zu einem seinerseits mehr apersonal denn personal gefaßten Ersten Bewegten? Es geht darum nicht an, das Phänomen des durch die Empirie beglaubigten Desideriums in der Weise zu zerlegen, daß das darin enthaltene aktive Element der Gnadenwirksamkeit und der Restbestand einer *mere non-repugnantia* der *natura absoluta* zugewiesen wird. So bleibt faktisch nur die Lösung, daß bereits die *natura metaphysica* über eine aktive Obedientialpotenz auf Gott hin verfügt, welche Veranlagung dann auch den Grund dafür abgibt, daß jenes der Erfahrung zugängliche Desiderium, mag es nun von einer Art Anfangs- oder Restbegnadung begleitet sein oder nicht, als wirklich existentiell zu deuten ist.

Verhältnis der Sehnsucht nach Gott zum Geheimnis des übernatürlichen Lebens

Mit diesen Ausführungen sind wir nun am entscheidenden Punkt angelangt: rechtfertigt das bisher Ermittelte auch die Auffassung, daß das Verlangen nach dem absoluten Du identisch ist mit dem Verlangen nach der *visio beatifica*? Ergibt sich nicht vielmehr allein schon aus der Betrachtung der je verschiedenen Formalobjekte, daß Naturales niemals in der Lage sein kann, auf die außerhalb ihrer „Reichweite“ befindliche übernatürliche Ordnung auch nur die geringste Befähigung zu entwickeln?

Manche Theologen behaupten das, Sie fordern das Anlegen des formalen Aspektes, betonen darum die radikale Andersartigkeit der übernatürlichen Seinsordnung, der die Natur nicht anders als absolut passiv gegenüberstehen kann; sie zeigen sich auch beflissen, alle Meinungen, welche einem Brückenschlag von Natur zu „Übernatur“ das Wort reden, eines neuplatonischen und offenbarungsfremden Monismus zu verdächtigen. Bei näherem Zusehen scheint jedoch ihre Position nicht derart unangreifbar.

Es ließe sich nämlich fragen, ob die Strukturgesetze des übernatürlichen Lebens nicht im eigentlichen Sinn als Transzendentalien verstanden werden könnten, die auch der natürlichen Ordnung, wenigstens einem Teil derselben, zu eigen sind, die also, aufs Ganze betrachtet, sowohl der natürlichen wie auch der übernatürlichen Seinsebene vorausliegen, ohne daß sie indes anders greifbar wären als in der Wirklichkeit beider Ordnungen. Um welche Transzendentalien es näherhin geht? Nach allem, was uns über die Beschaffenheit des D. N. im Menschen deutlich wurde, wie auch im Hinblick auf die von der neueren Gnadentheologie ermittelten Gesichtspunkte fällt die Antwort nicht schwer: es geht grundlegend um das Transzendental der personalen Relation oder personalen Dialogik. Das bedarf einer kurzen Erläuterung. Mit zunehmender Deutlichkeit beginnt man in der Gegenwart zu begreifen, daß das übernatürliche Leben innerlich konstituiert ist von der personalen Liebe Gottes und ihrer Antwort im Menschen. Der Nomos, dem es unterworfen ist, ist der der Dialogik³³. Ohne ihn vermag es nicht zu bestehen. In sich jedoch ist dieses Strukturgesetz keineswegs übernatürlich in dem Sinn, daß es nur dem *ordo gratiae* eignen könnte. Es bestimmt nämlich auch das ontische Gefüge der vernunftbegabten Menschennatur, ohne daß freilich durch diese Doppelanwesenheit der Unterschied von Natur und Gnadenordnung nivelliert und es zu einer Verschmelzung beider Bereiche kommen würde. Das eben macht ja die Eigentümlichkeit eines Transzendentals aus, daß es Bestandteil mehrerer, unter sich durchaus verschiedener Wirklichkeiten zu sein vermag. Was besagt nun diese Feststellung für unser Anliegen? Läßt sie die Theorie einer *potentia obedientialis mere passiva* überhaupt noch diskutabel und annehmbar erscheinen? Macht sie nicht das Bekenntnis zu einer aktiv bestimmten Obedientialpotenz erforderlich? Es bleibt unseres Erachtens keine andere Möglichkeit, als auf die uns schon bekannt gewordene Aussage zurückzugreifen, daß die Hinordnung auf Gott, die der *natura humana* als *natura absoluta* zukommt, ihren *terminus ad quem* nicht intendiert unter dem Aspekt eines sachhaften *primum movens*, sondern als das personale, absolute Du. Die

³³ Vgl. R. Guardini, Freiheit - Gnade - Schicksal, München 1949, 158; I. B. Alfaro, Person und Gnade, MThZ 11 (1960) 11.

Sicherstellung dieses schon aufgeführten Gesichtspunktes scheint darum wichtig, weil, wie wir ebenfalls bemerken konnten, nicht wenige Autoren die bekannte Unterscheidung von Gott als *auctor naturae* und Gott als *auctor gratiae* in der Weise auslegen, als sei eine Relation zu Gott als *auctor naturae* nicht nach Art einer personalen dialogischen Beziehung zu verstehen. Darum vermag nach dieser Anschauung das D.N. der *natura humana absoluta* im besten Fall auf Gott als die Erste Ursache zu blicken; es erweist sich somit als ein *desiderium videndi primam causam*. So muß notgedrungen jedwede personale Gottbeziehung als Reservat der übernatürlichen Ordnung erscheinen³⁴. Unter solcher Voraussetzung kann natürlich das auf der Basis der *natura metaphysica* ausmachbare und Gott als *auctor naturae* zugewandte D.N. niemals die Funktion eines D.N. *ad visionem beatificam* wahrnehmen. Wie sollte es sich denn auf die Seinsebene des Personalen erheben und dem personalen Gott zuwenden, da es doch einzig, gleich dem Zielstreben des vernunftlosen Kosmos die *causa prima* oder das *primum movens* meint, welches über die Möglichkeit einer *relatio dialogalis* nicht notwendig etwas verlauten läßt? Eben diese Art von „Andersartigkeit“, die durch die Einschränkung der personalen Gottbeziehung allein auf die übernatürliche Ordnung zwangsläufig entsteht, scheint das eigentlich bestimmende und maßgebliche Motiv zu sein, das die Gegner einer *potentia obedientialis activa ad visionem* veranlaßt, ein D.N. *ad Deum ut auctorem naturae* zwar zu konzedieren, aber dabei energisch zu bestreiten, daß sich in diesem Verlangen auch und letztlich ein Verlangen nach der *visio beatifica* anmelde. Ein Auslangen apersonaler Gegebenheiten gleich welcher Art nach der Personosphäre ist ja schlechterdings unmöglich. Indes muß die theologische Konsequenz dieser Ansicht sorgfältig bedacht werden: würde man der *natura metaphysica* die Befähigung zu einer echten *relatio dialogalis* mit Gott als Du bestreiten, dann hätte das zur Folge, daß die einer solchen Natur eigene *potentia obedientialis* nicht nur in Richtung auf die übernatürliche Ordnung als solche, sondern auch im Hinblick auf die Möglichkeit einer personalen Gottesbegegnung an sich *mere passiva seu non-repugnantia* wäre, oder vielmehr: sie wäre *repugnantia*, weil in einem derartigen Fall die Begabung mit der nur im Raum des Übernatürlichen zu habenden Personrelation die naturale Struktur in tiefgehender Weise umbilden und damit geradezu vergewaltigen würde. Allein schon aus dieser Erwägung wird ersichtlich, daß der Mensch zumindest hinsichtlich der *relatio dialogalis* mit Gott nicht mit einer Obedientialpotenz rein passiver Art ausgestattet sein kann. Nun

³⁴ So bekanntermaßen die Auslegung des Ferrariensis: *naturaliter desideramus visionem inquantum est visio primae causae, non inquantum est visio obiecti supernaturalis beatitudinis*, C. Gentes I, 3, c. 51; dazu Garrigou-Lagrange, a. a. O. 368.

sind wir gewiß nicht auf das Zu-Ende-Denken der vorgenannten Position angewiesen, um die Befähigung der personalen Begegnung mit Gott als ein der *natura metaphysica* integrierendes Element darzulegen. Die positive Analyse des D. N. ist es, welche den Zugang zu dieser Erkenntnis entscheidend auftut. Sie macht deutlich genug offenbar, daß der Grenzübergang von natürlicher zu übernatürlicher Gottesbegegnung keinesfalls identisch sein kann oder zusammenfällt mit dem Überstieg von abstrakter Erkenntnis Gottes als eines ersten Prinzips zur intuitiven Erfassung Gottes als eines personalen Du. Es kommt darüber hinaus nunmehr zum Vorschein, daß das in der *natura metaphysica* des Menschen befindliche „aktive“ Element der Hinordnung auf den absoluten Partner eingeht in das Offensein eben dieser Veranlagung für den *ordo supernaturalis*. Dies grundlegend deshalb, weil die „relatio dialogalis“, in derem Dienst das *desiderium personale* steht, als Transzendental sowohl der natürlichen wie auch übernatürlichen Ordnung zukommt.

Noch ein letztes gilt es in Betracht zu ziehen, den bekannten Grundsatz nämlich *desiderium naturale non potest esse in vanum*³⁵. Er gilt in der Auseinandersetzung um die Möglichkeit eines Verlangens nach der Gottesschau als *cardo argumentationis*³⁶, insofern durch ihn die Frage aufgeworfen wird, ob sich bei Annahme eines derartigen *desiderium videndi Deum* die Gratuität der Gnade noch vertreten lasse. Kann einem Streben, das nicht in *vanum* sein darf, die Erfüllung rechtmäßig vorenthalten werden? Wie es auch mit der Verbindlichkeit des genannten Prinzips in unserer Sache bestellt sein mag³⁷: geschieht bei seiner Anwendung auf das D. N. des Menschen nicht stillschweigend die Übertragung von etwas im außer- oder unterpersonalen Bereich der Schöpfung Abgelesenem (und für eben diesen Bereich durchaus Zutreffenden) in eine Sphäre, in welcher Antriebe, Bedürfnisse, Ansprüche, da sie im Dienste personaler Dialogik stehen, wesensmäßig von einer anderen Gesetzmäßigkeit durchwaltet sind, demnach nicht einfach nach dem, was im apersonalen Sektor vor sich geht, beurteilt werden können? Beruht eine solche Gleichschaltung nicht auf einer fundamentalen Verkenntung des Unterschiedes von eigentlich personaler Sehnsucht und apersonalem Triebverlangen? In eben den Zusammenhängen nämlich, wo Thomas sich des Prinzips erinnert, wird greifbar deutlich, daß die Vorstellungen der Tradition vom D. N. des Menschen gebildet sind nach den Grundlinien und Eigentümlichkeiten des in allen Naturdingen vor-

³⁵ Über den geschichtlichen Standort des Axioms vgl. Thomas, In I Eth. 1 c. 2, n. 21; ScG III, 48 mit Berufung auf Aristoteles, II de caelo, XI, 291 b; Duns Scotus, I d. 3, q. 3, IX, 89.

³⁶ B. M. Lemeer, De desiderio naturali ad visionem beatificam, Rom 1948, 41.

³⁷ Vgl. dazu Lemeer a. a. O. 42 ff.; Brugger, Theologia naturalis, 132, 139.

handenen Zielstrebens³⁸. Das Desiderium erscheint gar nicht als etwas spezifisch Personales, als eine Gegebenheit, die streng genommen nur Bestand hat in dem Verhältnis von geschöpflicher und absoluter Person³⁹. So kann natürlich zwischen dem Nichterfüllt-werden-müssen des D.N. im Menschen und dem der untermenschlichen Wirklichkeiten kein eigentlicher Unterschied entdeckt werden. Der Anspruchscharakter des Naturstrebens scheint identisch mit dem des Personstrebens⁴⁰. Auf Grund unserer heutigen Einsichten von den der personalen Sphäre eigenen Gesetzen wird man eine Ausrichtung des menschlichen D.N. nach dem D.N. der untermenschlichen Dinge nicht weiter mehr verantworten können. Mag darum das in Frage stehende Prinzip für die Appetitivvermögen der apersonalen Wirklichkeiten (von denen es auch ursprünglich abgelesen wurde) eine gewisse unaufhebbare Verbindlichkeit besitzen, so kann es doch nicht die nämliche Gültigkeit für das D.N. der personalen Geschöpfe beanspruchen. Damit entfällt dann auch die Befürchtung, daß das D.N. der geschöpflichen Person (das doch keine „res“, sondern antwortfähiges Du ist) mit dem gleichen Anspruch auf Erfüllung gegenüberträte, mit dem das Finalitätsstreben im vorpersonalen Raum nach der ihm zugeordneten Güterwelt auslangt. Eben jener *terminus ad quem* der personalen Sehnsucht, das in der personalen Antwort frei sich gebietende Du, läßt sich niemals in der Weise postulieren, wie die Speise vom Nahrungstrieb. Wenn das *desiderium personale* zu seinem Ziel gelangt, dann nicht darum, weil einem klagbaren Anspruch die Erfüllung nun einmal nicht vorenthalten werden kann, vielmehr weil dieses Ziel sich als Du, mithin in freier Entscheidung gestellt hat. Sein Anspruch auf Erfüllung ist darum der eines bittenden, die Möglichkeit eines Nichterfülltbleibens sehr wohl einkalkulierenden Anrufes. So steht das Desiderium wesentlich in der Spannungseinheit von Erfülltwerden-Wollen und Nichterfülltwerden-Müssen. Diese dialektische Befindlichkeit macht es schließlich möglich, das von den Verfechtern der *potentia obedientialis passiva* vertretene Anliegen zu würdigen, sofern man sich nur hütet, das der *natura humana* in Richtung auf die übernatürliche Begnadung eigene passive Element von den unterpersonalen Formen passiven Verhaltens her zu verdeutlichen (etwa unter Berufung auf den Kadaver, der sich im

³⁸ So sagt er in I Eth. lect. 2: *naturale desiderium nihil est aliud quam inclinatio adhaerens rebus* (also: Sachen) *ex ordinatione primi moventis, quae non potest frustrari*.

³⁹ Wie sehr Thomas das D.N. des Menschen unter dem Blickwinkel unterpersonalen Gesetzlichkeit erfaßt, zeigt auch ScG III, 48, wo bei Gelegenheit der Erörterungen über die *ultima hominis felicitas* der Satz *impossibile est desiderium naturale esse inane* aus der aristotelischen Natur-Lehre begründet wird: *natura enim nihil frustra facit*.

⁴⁰ Vgl. Lemeer a. a. O. 45 f.

Hinblick auf eine Wiederbeseelung rein passiv verhält, oder des Steins, der gegenüber einer möglichen artifiziellen Aufwärtsbewegung ebenfalls *mere non repugnans* eingestellt ist).

Von all dem abgesehen wäre auch zu fragen, ob die Aussage von D. N., das nicht *in vanum* sein kann, nicht allzu sehr dem griechischen Weltbild verpflichtet ist, in dem alles Sein eine sinnvolle Position innehat, und nicht der Existentialismus mehr im Recht ist, wenn er das „Hineingeworfen-sein“ in das „Nichts“, die Bestimmung zum „Scheitern“, die Aussicht, keine Erfüllung zu erfahren, als die letzten, unaufhebbaren Stigmata der Naturdinge und insbesondere der menschlichen Natur sichtbar macht⁴¹. Es will fast scheinen, daß die von der existentialistischen Betrachtungsweise erschlossene Dimension für das endliche Sein eben jenes *in vanum esse* behauptet, welches die alte Seinsdeutung als unvereinbar mit der Konstitution der Naturdinge ablehnt.

Das D. N. hat sich uns als eine originär in der personalen Ordnung beheimatete Wirklichkeit zu erkennen gegeben: als *desiderium personale*. Als solches büßt es gewiß nichts von seiner im Hinblick auf den *ordo supernaturalis* „naturalen“ Qualifikation ein. Allerdings gewinnt es unter dem religiös-personalen Aspekt wesentlich andere Züge als sie dem bloßen Naturstreben zukommen.

⁴¹ Dazu die instruktiven Hinweise bei A. de Waelhens, *Natur humaine et comprehension de l'être*, *Revue Philosophique de Louvain* 59 (1961) 674 f.; ferner A. Guzzoni, *Ontologische Differenz und Nichts*, in: Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Pfullingen 1959, 47; J. Möller, *Existentialphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden 1952, 71.

Heilsgeschichte in der Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin

Von Professor Ignaz B a c k e s, Trier

Die großen Ereignisse, in denen Gott das Heil der Menschen gewirkt hat und wirkt, sind bekannt, so daß es genügt, in Stichworten sie kurz in die Erinnerung zu rufen: Nach dem Fall des von Gott geschaffenen und erhöhten Menschengeschlechtes die Strafe und Heilsverheißung. — Der Noebund für alle Menschen. — Die Auserwählung Abrahams zum Bundeschluß mit Verheißung. Der Sinaibund mit dem Bundesvolk, Bundesgesetz und der Verheißung. Erinnerung daran durch das tägliche Opfer und die Propheten. — Die Menschwerdung des Sohnes. Der Neue Bund. Die Sendung des Heiligen Geistes durch den in Auferstehung und Himmelfahrt Erhöhten an das Volk Christi. — Die Wiederkunft des Herrn zum Gerichte.

In diesen Aufriß hätten viele, wenn nicht alle theologischen Fragen, die im Mittelalter gestellt wurden, sich einfügen lassen. Um so näher hätte das gelegen, weil die Heilsgeschichte zugleich eine Heilsordnung beinhaltet und die Idee der Ordnung zu den tragenden Pfeilern mittelalterlichen Denkens gehörte. So wäre eine andere Weise theologischer Forschung und Lehre zustande gekommen. Auch diese wäre wirklich Theologie gewesen. Denn es geht nicht an, die Heilsgeschichte nur als eine bloße Aufeinanderfolge von Geschehnissen und der so herbeigeführten Heilszeiten zu sehen, dagegen einer logisch und systematisch geordneten Darstellung den Namen einer Theologie vorzubehalten¹.

Es seien zunächst einige Hinweise gegeben, wie Theologen des Mittelalters das Ganze der Heilszeit einteilten. Damit ist zugleich die Frage beantwortet, ob man damals die Heilsgeschichte in ihrer Gesamtheit sah. Die Deutungen apokalyptischer Bibeltexte, wie z. B. der Danielischen Weissagungen von den einanderfolgenden Weltreichen, wurden aus der patristischen Literatur übernommen². Dasselbe gilt für die Aufteilung der Heilsgeschichte in Parallele zu den sechs Tagen der Welterschaffung³.

¹ Vgl. Congar, Yves, *Le sens de l'«économie» salutaire dans la «Théologie» de s. Thomas d'Aquin* in: Festgabe für Joseph Lortz (Baden-Baden 1959) II 73—122, 73. 74. 76.

² Über den Einfluß, der von Hippolyts Schrift *de antichristo* und seinem Kommentar zu Daniel ausging, sind wir noch wenig im einzelnen unterrichtet. Vgl. Quasten, Joh., *Initiation aux pères de l'église* (Paris 1957) II 203—206. Über die Kommentare zur Apokalypse des Johannes vgl. Kamlah, W., *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim v. Fiore* (Berlin 1935).

³ Quellenangaben bei Ratzinger, Jos., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (München-Zürich 1959) 13. 17.

Gregor I. hatte die Tagesstunden des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberge auf die verschiedenen Heilszeiten ausgedeutet und gab diese Auffassung der Heilsgeschichte in seinen viel gelesenen Homilien⁴ zu den Evangelien dem Mittelalter weiter. Bei ihm⁵ finden wir die Einteilung: Vor dem Gesetz (des Moses), unter dem Gesetz, unter der Gnade.

Im 11. Jahrhundert unterschied Rupert von Deutz⁶ gemäß den sieben Gaben des Heiligen Geistes sieben Weltalter. Honorius Augustodunensis und Anselm von Havelberg änderten dieses Schema⁷. Bei Hugo von St. Viktor⁸ finden wir die von Yves Congar⁹ als klassisch bezeichnete Dreiteilung in die Zeit der *lex naturae*, *lex scripta* und *lex evangelica*. Die erste reichte vom Sündenfall bis zum Sinaibund, die zweite von Moses bis Christus, der das Gesetz der Gnade bringt. Paradiesesstand und Noebund sind übergangen, Christus und die Kirche wie eine Einheit behandelt. Das Gesetz aber gibt den Nenner dieser Teile. Joachim von Fiore¹⁰ änderte diese Einteilung und unterschied das Reich des Vaters, das bis zur Menschwerdung des Sohnes ging, das des Sohnes in der Gegenwart und das für die nächste Zukunft erwartete Reich des Heiligen Geistes. Es ist bekannt, daß die franziskanische Bewegung im 13. Jahrhundert weiterhin sich selbst als die Erfüllung der Voraussage des kalabrischen Abtes verstand. Welch große Bedeutung diese Auffassung der Heilsgeschichte sogar für Bonaventura hatte, ist von Joseph Ratzinger¹¹ kürzlich aufgezeigt worden.

Es sei noch ein Blick geworfen auf die im Mittelalter bekannten systematischen Darstellungen der Theologie patristischer Herkunft unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte. Augustins Enchiridion war zwar ausgiebig auf die Folgen des paradiesischen Sündenfalles für den Einzelmenschen und auf den Segen der Heilstat Christi eingegangen, aber die Einteilung nach den drei göttlichen Tugenden war nicht von der Heilsgeschichte her genommen. Schon seit Rufinus besaß das Abendland eine gereinigte Übersetzung der ersten christlichen Dogmatik griechischer Theologie, die Schrift des Origenes von den Hauptlehren des Christentums. Das zweite Buch spricht von der Erschaffung der Welt und des Menschen, vom Sündenfall und der Rettung durch Jesus Christus und von dem Ende der Geschichte. Es fehlen also wesentliche Elemente, wie

⁴ In evang. hom. 19 n. 1. PL 76, 1154.

⁵ In evang. hom. 31 n. 3. PL 76, 1228—1229.

⁶ Vgl. Ratzinger, 17 Anm. 3; 97—102.

⁷ Ratzinger, 103—106.

⁸ De sacramentis christianae fidei I. 1 pars 8 c. 11. PL 176, 312.

⁹ Congar, 80.

¹⁰ Vgl. Grundmann, H., Neue Forschungen über Joachim v. Fiore (Marburg 1950).

¹¹ Ratzinger, *passim*.

etwa die der Gottesbünde und des Gottesvolkes. Vor allem ist das Gesamtwerk im Inhalt seiner vier Bücher nicht von der Heilsgeschichte her durchdacht und angelegt.

Seit der Karolingerzeit lag das Schrifttum des Ps.-Dionys in lateinischer Übersetzung vor. Auch dieses ist nicht von der Heilsgeschichte geformt, wenngleich eine Bemerkung darin über die Hierarchie des mosaischen Gesetzes von der scholastischen Theologie beachtet wurde¹².

Größere Bedeutung erlangte die lateinische Fassung des Werkes *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus. Dieser wollte zwar nichts Neues bieten, aber er übermittelte gerade so eine Fülle von Gedanken bester patristischer Autoren, eines Athanasios, Kyrillos von Alexandria, Nemesios von Emesa, Gregorios Nazianzenos, Maximus Confessor. *De fide orthodoxa* übernahm die alte Zweiteilung in *theologia* und *oikonomia*. Aber auf die Heilsgeschichte in ihrem gesamten Ablauf ging der Teil, der von der göttlichen Heilsveranstaltung handelt, nicht ein. Erst recht ist er keine Darstellung dieser. Kein Wort fand *De fide orthodoxa* über die Gottesbünde mit Noe, Abraham und dem Volke Israel. Nur Einzelheiten der Heilsgeschichte werden erwähnt bei der Lehre von der Taufe¹³, der Verehrung der Reliquien und Bilder¹⁴, vom Gesetze¹⁵ und vom Antichristus¹⁶. In dem Kapitel über die Sabbatruhe¹⁷ wird die Kirche Volk Gottes genannt. Aber selbst in dem hymnischen Lobpreis der Taten Christi stellt Johannes¹⁸ nicht dem Neuen Bund den Alten gegenüber, sondern nur die Rettung des einen Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft der Befreiung der gesamten Menschheit. Immerhin hat Johannes die Heilsgeschichte nicht ganz übersehen und in der Aufeinanderfolge der drei letzten Bücher eine heilsgeschichtliche große Schau gezeigt.

Wenn wir von vier Büchern dieses Werkes sprechen, so gebrauchen wir eine Einteilung, die nicht ursprünglich ist, sondern erst von den Lateinern geschaffen wurde, wahrscheinlich in Anlehnung an die vier Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus. Ehe wir darauf eingehen, wie weit in dieser Gesamtdarstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre auf die Heilsgeschichte Bedacht genommen wurde, seien noch einige Vorgänger erwähnt. Abailard¹⁹ hatte sich nach dem Schema des

¹² Ps.-Dionys., Hier. eccl. c. 5 § 2. Dionysiaca (Paris 1937) II 1322—1323. Congar, 86—94.

¹³ Vgl. die Ausgabe der lat. Übersetzungen durch Buytaert, Elig. (Franciscan Institute Publications. Text series 8. Paderborn 1955) c. 82 (l. 4 c. 9 PG 94, 1124—1125).

¹⁴ C. 88 (l. 4 c. 15. 1164—1168).

¹⁵ C. 95 (l. 4 c. 22. 1200).

¹⁶ C. 99 (l. 4 c. 26. 1216).

¹⁷ C. 96 (l. 4 c. 23. 1205. ed. Buytaert, 366, 93).

¹⁸ C. 77 (l. 4 c. 4. 1109. ed. Buytaert, 283, 47—50).

¹⁹ Abailard., Introductio I. I c. 1 PL 178, 981.

augustinischen Enchiridions gerichtet und damit die Linie der Heilsgeschichte verlassen. Hugo von St. Viktor²⁰ hatte die göttlichen Werke eingeteilt in das *opus conditionis* und das *opus restaurationis* und darin die oben erwähnte Lehre von dem dreifachen Gesetze eingebettet. Ähnlich wie das Werk der Schöpfung in sechs Tagen vollendet sich das Werk der Wiederherstellung in sechs Zeitaltern, zu denen auch das der Kirche gehört. Nicht so stark wie Hugos Systematik sind andere Werke wie die *Summa Sententiarum* und die *Sententiae divinitatis* auf die Heilsgeschichte ausgerichtet, vielleicht infolge des Einflusses, der von Abailard ausging.

Bei Petrus Lombardus wird in den letzten drei Büchern der Blick oft auf die Heilsgeschichte gelenkt. Das zweite Buch bringt Sentenzen über die Erschaffung, Ausstattung, den Fall und die Folgen des Sündenfalles. Im dritten Buche lesen wir zunächst Sentenzen über die Mitte des göttlichen Heilswerkes, Jesus Christus, danach²¹ solche über Fragen der Moralthologie. Diese sind aber, wenn auch nicht gerade geschickt, mit der Christologie verbunden durch die Fragen nach dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe in Jesus Christus²². Dadurch ist eine Christozentrik und eine heilsgeschichtliche Sicht in die Moralthologie hineingebracht. Am Schluß dieses Buches²³ stellt der Lombarde sodann dem Gesetz des Moses das des Evangeliums gegenüber. Nachdem er aus Augustinus zitiert hat, sagt er mit eigenen Worten: „Die Gnade war im Gesetz (des Moses) nicht so überströmend wie im Evangelium. Also ist das Gesetz gut. Dennoch bringt es ohne Gnade den Tod, da es Sündenmacht ist. Es befiehlt, was ohne Gnade nicht erfüllt werden kann. Die Gnade aber fehlte (dem Gesetz des Moses), und daher war es tötender Buchstabe. Das Wort (*littera*) des Evangeliums aber steht weit ab von dem des Gesetzes. Denn verschieden ist, was verheißen wurde: Dort Irdisches, hier Himmlisches. Verschieden sind auch die Sakramente. Jene bezeichneten nur, diese bringen auch die Gnade. Die Vorschriften sind ebenfalls verschieden, soweit es die Kultbestimmungen betrifft. Denn für den sittlichen Bereich sind es dieselben(!), nur sind im Evangelium diese in größerer Fülle enthalten.“

Petrus hat den großen Unterschied zwischen der Heilsordnung des Alten und des Neuen Bundes zwar auf Grund der Bibel gemerkt, aber nicht klar erkannt. Gerade diese Erkenntnis hätte ihn befähigt, die gesamte Idee der Heilsgeschichte schärfer zu erfassen und darüber Sentenzen zu bringen. Dann hätte er vielleicht nicht versäumt, bei manchen naheliegenden Gelegenheiten davon zu sprechen, z. B. bei der Sendung des

²⁰ De sacram. l. 1 prol. c. 2. PL 176, 183.

²¹ Sent l. 3 d. 23 sqq.

²² Sent. l. 3 d. 23 c. 1.

²³ Sent. l. 3 d. 40.

Heiligen Geistes²⁴, bei den Folgen des Sündenfalles²⁵ und bei dem Mittlertume Christi²⁶.

Das vierte Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus spricht von dem Heilstun des in den Sakramenten wirkenden barmherzigen Samaritans Jesus Christus und klingt aus in der Eschatologie. Petrus läßt, heilsgeschichtlich gesehen richtig, den Namen eines Sakramentes auch für bestimmte Zeichen des Alten Bundes gelten²⁷. Bei der Frage nach der Beschneidung²⁸ wird zwar Abraham genannt, aber nicht die Heilstat des Bundesschlusses. Auch bei der Eucharistielehre²⁹ wird des Bundes trotz der biblischen Formel des Bundesblutes nicht gedacht. Bei den Sentenzen über die Ehe³⁰ sind die mosaischen Ehegesetze nur auf ihren Inhalt hin betrachtet, aber nicht von der heilsgeschichtlichen Lage her. In der Eschatologie³¹ ist ein bescheidenes Maß von Christozentrik spürbar, aber nichts von einer Gesamtschau der Heilsgeschichte. Der Kirche wird nur in Zitate aus Augustinus und Gregor I. und beim Fürbittgebet für die Verstorbenen gedacht³².

Trotz aller dieser Mängel läßt sich dennoch nicht verhehlen, daß die Heilsgeschichte ein Grundton in den Sentenzen des Lombarden ist, der bei verschiedenen Gelegenheiten unüberhörbar durchklingt.

Nach dem Werk des Petrus Lombardus haben andere Autoren versucht, das Ganze der christlichen Theologie systematisch darzustellen, ehe vom Ende des 13. Jahrhunderts ab die systematische Theologie mehr und mehr erstarrte zu einer bloßen Aufschlüsselung und kurzen Erläuterung der Sentenzen des Lombardus oder sich auf Einzelfragen einschränkte.

Petrus Pictaviensis³³ gab seinem Werk die Fünfteilung: Trinität, Sündenfall, Wiederherstellung durch Tugend, Wiederherstellung durch die Inkarnation und Wiederherstellung durch das tägliche Tun in der Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche. Die Ähnlichkeit mit Hugo von St. Viktor ist unverkennbar. Praepositinus von Cremona³⁴ und Wilhelm von Auxerre³⁵ hielten im wesentlichen sich an den Aufbau der Sentenzen des Petrus Lombardus. Seit Wilhelm von Auxerre spielte die Heilsgeschichte eine besondere Rolle in der Christologie, insofern die Frage gestellt wurde, ob Christus Haupt auch der Menschen sei, die vor

²⁴ Sent. I. 1 d. 15—17.

²⁵ Sent. I. 2 d. 25.

²⁶ Sent. I. 3 d. 19 c. 8—11.

²⁷ Sent. I. 4 d. 1.

²⁸ Sent. I. 4 d. 1 c. 4. 7. d. 5 c. 3.

²⁹ Sent. I. 4 d. 8 c. 2.

³⁰ Sent. I. 4 d. 33.

³¹ Sent. I. 4 d. 43 c. 2—3; d. 47 c. 1—2; d. 48 c. 1—3.

³² Sent. I. 4 d. 45 c. 2; d. 47 c. 2—3.

³³ PL 211, 789—790.

³⁴ Clm 6985.

³⁵ Summa aurea (Paris 1500).

der Inkarnation gelebt haben³⁶. Es wurde bejaht im Hinblick auf die Meinung Augustins³⁷, daß der Glaube an den Mittler vor und nach Christus im wesentlichen derselbe war und sich nur unterschied, indem der eine Glaube auf den Verheißenen, der andere auf den Erschienenen sich bezog. An den vorbereitenden und vorausweisenden göttlichen Heilstaten sah aber Wilhelm vorbei.

Als die aristotelische Philosophie in der Hochscholastik reichlich herangezogen wurde, um neue Fragen zu stellen und alte und neue Probleme zu klären, ging die heilsgeschichtliche Schau der Theologie leer aus. Der aristotelische Begriff der Wissenschaft bot überdies der Geschichte keinen Raum, weil diese nicht das Allgemeine, sondern das Besondere, nicht das Notwendige, sondern das freie Handeln der Menschen zum Gegenstande hat.

Wie damals der Theologe sich eingekörpert wußte in die Kirche, ohne daß die Ekklesiologie systematisch dargestellt wurde, so sah er sich auch eingeholt und umflossen von der großen göttlichen Heilsveranstaltung, ohne daß diese als ein Ganzes wissenschaftlich erörtert wurde.

Dennoch konnte die Theologie des lateinischen Mittelalters die Probleme der Heilsgeschichte nicht gänzlich beiseite lassen, weil die Bibel zu oft davon spricht und die Bibelerklärung in der scholastischen Theologie einen beherrschenden Platz einnahm. In den Glossen³⁸ und Bibelkommentaren des Mittelalters finden wir daher die meisten Äußerungen heilsgeschichtlichen Inhaltes. Zu dem wichtigen Text Ex 24,8 finden wir z. B. Hinweise auf das Blut Christi, seinen Tod, die Zwölfzahl der Apostel, die Kirche als Altar und Tempel Gottes. Vom Tode Christi heißt es da, daß er durch das Opferblut vorbedeutet wurde und daß durch ihn das *testamentum* bestätigt werden wird. Vom Bundesbuch wird gesagt, es sei das Buch des Gesetzes, durch das wir mit Gott in ein Bundesverhältnis kommen. Zu 2 Kor. 6, 16 lesen wir die Bemerkung: „Dieser Christus ist unser Gott, und die Kirche ist sein Volk.“ Bei Apg 15, 14 steht als Erklärung zu dem Satze, Gott habe dafür gesorgt, aus den Heiden ein Volk seinem Namen zu gewinnen: „Damit es heiße Volk Gottes.“

Welche Fülle von Hinweisen heilsgeschichtlichen Inhaltes etwa der Johanneskommentar des Aquinaten bietet, hofft der Verfasser bei anderer Gelegenheit zeigen zu können.

Daß der Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin für eine heilsgeschichtliche Schau nicht viel bieten kann, ist klar aus dem, was oben von den Sentenzen des Lombarden gesagt wurde, und aus der Eigenart eines Kommentars.

³⁶ Summa aurea pars III tr. 1 c. 4.

³⁷ Aug., Ep. 190 (157) ad Opt. c. 2 n. 6 (PL 33, 858. CSEL 57, 141 sqq.).

³⁸ Ausgabe: Biblia sacra cum glossa ordinaria... Douai 1617.

Im Vorwort zum dritten Buch der *Summa contra Gentiles* zitiert Thomas aus Ps 94 die Worte: „Gott stößt sein Volk nicht von sich.“ Aber er versteht diesen Text hier von der göttlichen Vorsehung für alle vernunftbegabten Geschöpfe, nicht nur von den Christen als dem Volke Gottes. Zu Beginn des vierten Buches verbindet Thomas die im Glauben bejahte Erkenntnis geoffenbarter Wahrheiten mit dem Ausblick auf die Endvollendung in der Gottanschauung. Aber bei der Sicht auf das Ende der Heilsgeschichte erwähnt er weder Christus noch seine Kirche. Auch wo Thomas später von der Erbsünde³⁹ und der Angemessenheit der Menschwerdung⁴⁰ spricht, wird der Kirche des Alten Bundes und des Neuen Bundes nicht gedacht. Im folgenden⁴¹ schreibt er von den verschiedenen Heilszeiten des Naturgesetzes, des geschriebenen mosaischen Gesetzes und der Gnade und weist hin auf die göttliche Leitung des Menschengeschlechtes durch die Patriarchen, das mosaische Gesetz, die Propheten und die Lehre Jesu Christi. Er betont⁴², daß Jesus nach seiner Himmelfahrt seinen Jüngern die Fülle des Heiligen Geistes sandte. Dagegen vermißt man eine heilsgeschichtliche Sicht dort, wo er von Christus dem Mittler⁴³ handelt. Nicht der Bund Gottes mit seinem Volke, sondern die Verbindung Gottes mit allen Menschen hat Thomas dort allein im Auge. Sogar wo er von den Sakramenten des Alten und Neuen Gesetzes schreibt⁴⁴, bleibt die Idee des Gottesbundes außerhalb. Beim Sakrament der Weihe⁴⁵ merken wir nur wenig von dessen heilsgeschichtlicher Bedeutung. Zwar sind dem Aquinaten die Diener der Kirche Werkzeuge des Herrn, durch die geistliche Gewalt auf andere übertragen wird, solange die Kirche gebaut wird, und er spricht hier sogar von dem Volke der Gläubigen⁴⁶, aber dieser Begriff wird nur von der soziologischen Seite her gesehen. Thomas⁴⁷ sagt über die Einheit der Kirche: „Wo es etwas Schwieriges für das gläubige Volk zu entscheiden gibt, da ist dieses den Bischöfen vorbehalten, ... denen die volle Leitungsbefugnis über das gläubige Volk zukommt. Die Einheit der Kirche ist die eines einzigen christlichen Volkes bei aller Verschiedenheit der Völker nach Bistümern und Städten. Wie jedes Einzelvolk innerhalb der Kirche einen besonderen Bischof erfordert, so ist auch für das gesamte christliche Volk ein Haupt notwendig.“ Auch die Unterscheidung von kämpfender und triumphierender Kirche bringt Thomas hier, ohne dabei die Geschichte der göttlichen Heilsveranstaltung zu

³⁹ S. c. G. l. 4 c. 50—52.

⁴⁰ S. c. G. l. 4 c. 53—54.

⁴¹ S. c. G. l. 4 c. 55 n. 9.

⁴² S. c. G. l. 4 c. 55 n. 10.

⁴³ S. c. G. l. 4 c. 55 n. 11 sqq.; c 56.

⁴⁴ S. c. G. l. 4 c. 57.

⁴⁵ S. c. G. l. 4 c. 74—77.

⁴⁶ S. c. G. l. 4 c. 75. cf. 78.

⁴⁷ S. c. G. l. 4 c. 76.

berühren. Eine großzügige Christozentrik zeigt sich am Schluß der *Summa contra Gentiles*. Christus ist Haupt, Hirte und Bräutigam seiner Kirche, die ihm entgegengeht^{47a}. Er wirkt in den Sakramenten, die vom Diener der Kirche gespendet werden⁴⁸. Er erhält die Gewalten der Kirche, weil er ihr Dauer bis zum Ende der Zeiten geschenkt hat^{48a}. Er wird die Auferstehung der Toten bewirken und das Endgericht halten⁴⁹. Jedoch ist eine heilsgeschichtliche Gesamtschau auch hier von Thomas nicht gegeben worden^{49a}.

Über die Heilsgeschichte in der *Summa de theologia* des heiligen Thomas hat Yves Congar eine äußerst anregende und mit einer Fülle von Texten und Verweisen belegte Untersuchung veröffentlicht⁵⁰. Danach boten die theologische Erkenntnislehre, die Anthropologie, die Lehre vom Gesetz und der Gnade, die Lehre vom theologischen Glauben und von der Prophetie, besonders aber die Christologie mit der Soteriologie und der Sakramentenlehre dem Aquinaten viele Gelegenheiten, Tatsachen der Heilsgeschichte zu erwähnen und wenigstens einzelne Teile miteinander zu verknüpfen. Die Gotteslehre scheint jedoch dazu verurteilt zu sein, in einer rein systematischen Schau und deduktiver Abfolge der göttlichen Attribute einst wie heute im theologischen Unterricht dargeboten zu werden. Das gilt auch dann, wenn, wie in der *Summa de theologia* des heiligen Thomas und heute meistens, die Lehre von dem einen Gott vor der Trinitätslehre behandelt wird, entsprechend dem Gang der göttlichen Heilsoffenbarung.

Wie sehr bei Thomas die Gotteslehre einer heilsgeschichtlichen Betrachtung abhold zu sein scheint, mag man bestätigt finden bei der Erörterung der göttlichen Ewigkeit⁵¹. Hier mußte Thomas auf die Zeit und den zeitlichen Wandel die Rede bringen. Aber es ist nicht der geschichtliche Ablauf als solcher, der ihn fesselt, sondern er begnügt sich damit, den Substanzen ihren Ort in der Zeit oder in der Ewigkeit anzuweisen. Das schwierige Problem, unsere Aussagen über ein in die Zeit fallendes göttliches Tun mit der Ewigkeit und der Absolutheit Gottes zu vereinbaren,

^{47a} S. c. G. I. 4 c. 83. 76. 78. 88.

⁴⁸ S. c. G. I. 4 c. 77.

^{48a} S. c. G. I. 4 c. 76.

⁴⁹ S. c. G. I. 4 c. 79. 81. 82. 87. 96.

^{49a} In den *Quaestiones disputatae* und den *quodlibetales* werden von Thomas nur selten Einzelheiten der Heilsgeschichte erwähnt z. B. de Verit. q. 12 a. 14 der Vorrang des Moses vor den andern Propheten des AB. Ebenda ad 5 wird Joh. der Täufer dem Neuen Bund zugerechnet. De verit. q. 14 a. 12 wird die Einheit der Kirche des AB und NB gelehrt. Zum erschreckend geringen Anteil heilsgeschichtlicher Probleme bei den *Quodlibeta* verschiedener Autoren vgl. die Inhaltsangaben und Register bei Glorieux, P., *La littérature quodlibétique* I (Kain 1925) II (Paris 1935).

⁵⁰ S. o. Anm. 1. Auch Horst, Ulrich, Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas v. A., *Münchener Theol. Zeitschr.* 12 (1961) 97–111.

⁵¹ S. th. I q. 10.

empfindet Thomas⁵² lebhaft. Er lehrt, daß wir trotz der Ewigkeit Gottes bei unsern Aussagen über Gott Zeitworte und Partizipien verwenden dürfen, weil jegliche Zeit in der Ewigkeit Gottes eingegriffen ist. Es ist klar, daß solche Grundsätze für eine theologische Heilsbetrachtung von der größten Bedeutung sind, aber Thomas geht mit keinem Wort hier darauf ein.

Einen andern Eindruck gewinnt man jedoch bei den Untersuchungen über unsere Gotteserkenntnis und die göttlichen Namen. Thomas unterscheidet⁵³ von der allen Menschen zugänglichen Gotteserkenntnis die gnadenhafte, die nur den „Guten“ gewährt wird. Hätte hier Thomas von den Auserwählten gesprochen, dann hätte der Blick auf die ganze Heilsveranstaltung Gottes offengelegen. Immerhin erwähnt Thomas⁵⁴ wenigstens einzelne Ereignisse der Heilsgeschichte. Dem Moses und dem Apostel Paulus sei eine vorübergehende Schau Gottes schon im Erdenleben geschenkt worden, wogegen dem Patriarchen Jakob nur eine Schau in der Phantasie gestattet wurde. Auch die Begründung dieses Vorzuges des Moses und Paulus entnimmt Thomas der Heilsgeschichte: Moses war der Lehrer der Juden, Paulus der für die Nichtjuden, Jakob aber hatte nicht die Bedeutung wie die beiden andern. Bei denen, die unmittelbar einer prophetischen Schau gewürdigt wurden, wirkte Gott auf die Phantasie ein⁵⁵, aus der dann die geistigen Ideen geformt wurden. Bei einigen Ereignissen der Offenbarungsgeschichte bildete Gott sogar sinnfällige Gestalten, wie z. B. bei der Taufe Jesu⁵⁶.

Wie fest der Blick des Aquinaten bei dieser Frage auf den göttlichen Heilstaten haftet, zeigt seine Meinung⁵⁷, das Wort *deus* besage ursprünglich ein göttliches Handeln. Die etymologisch falschen Deutungen, die Johannes von Damaskus⁵⁸ zu diesem Wort gegeben hatte, werden von Thomas nicht zurückgewiesen. Er erblickt darin⁵⁹ Einzelaussagen über das Handeln der allgemeinen göttlichen Vorsehung. Von dem Handeln der besonderen göttlichen Vorsehung, der wir das Heil verdanken, spricht Thomas hier nicht. Er erwähnt aber die Gottestat, die uns den Namen „der da ist“ offenbart hat⁶⁰. Merkwürdig ist, daß der Aquinate den Sinn des Tetragramms in seiner heilsgeschichtlichen Tragweite nicht erfaßt hat.

Im folgenden werden die Grundsätze über das allgemeine Wollen und Wirken Gottes auf manche Einzelheiten der Heilsgeschichte angewandt, so z. B. auf die Auswahl einzelner⁶¹, auf die göttliche Gesetzgebung⁶², die

⁵² S. th. I q. 13 a. 1 ad 3.

⁵³ S. th. I q. 12 a. 4. 5. 12 ad 3.

⁵⁴ S. th. I q. 12 a. 11 c. ad 1.

⁵⁵ S. th. I q. 12 a. 3 ad 3.

⁵⁶ S. th. I q. 12 a. 13 c.

⁵⁷ S. th. I q. 13 a. 8 c.

⁵⁸ De Fide orth. c. 9 (l. 1 c. 9 PG 94, 837).

⁵⁹ S. th. I q. 13 a. 8 ad 1.

⁶⁰ S. th. I q. 13 a. 11.

⁶¹ S. th. I q. 19 a. 4 ad 1.

⁶² S. th. I q. 19 a. 11 c.

ein äußeres Zeichen seines Wollens ist, diesem aber nicht gleichgesetzt werden darf.

Die unterschiedliche Liebe Gottes zu den Geschöpfen begreift Thomas⁶³ vom souveränen göttlichen Willen her, der in seiner unendlichen ewigen Wirklichkeit ungleiche Wirkungen hervorbringen will. Dabei nimmt er die Gelegenheit wahr⁶⁴, auf die Heilstat Christi hinzuweisen, der wegen der Tat seines Todesgehorsams über alle anderen Geschöpfe erhöht wurde und so von Gott mehr geliebt wird als die ganze übrige Menschheit, ja als die Gesamtheit der Geschöpfe, die Engel nicht ausgenommen.

Auch andere einzelnen Menschen werden von Gott mehr geliebt als einzelne Engel⁶⁵. Deshalb aber, weil der Sohn Gottes eine menschliche Natur angenommen hat, kann man nicht sagen, das Menschengeschlecht werde von Gott mehr geliebt als die Engelwelt⁶⁶. Die Menschwerdung des Sohnes geschah nämlich nicht, weil Gott von allen andern Geschöpfen absah und die Menschen bevorzugte, sondern weil die Menschheit ihrer mehr bedurfte. Hier klingt das Urthema der Geschichte des menschlichen Heiles und Unheiles an. Im allgemeinen ist nach Thomas⁶⁷ das Maß der Gnade, die Menschen zu irgendeiner Zeit zu eigen wird, der Maßstab und Gradmesser einer größeren Liebe Gottes. Die Frage, ob Gott den Petrus, dem er die Kirche anvertraute, oder den Johannes, dem Christus seine Mutter empfahl, mehr liebte, will Thomas⁶⁸ nicht entscheiden. Die enge Verbindung Mariens und der Kirche, die der Frage zugrunde liegt, wird nicht eigens erwähnt.

In der Untersuchung über die göttliche Vorsehung⁶⁹ umfaßt der Blick des Aquinaten die gesamte geschaffene Welt. In ihr ist das Gut der Ordnung sichtbar, die durchdacht sein muß⁷⁰. Der Vorentwurf dieser Ordnung im göttlichen Denken ist die Vorsehung, der alles, was am Sein teilhat, untersucht⁷¹. Gott als *universalis provisor* läßt zu, daß im Teilbesonderen Verderbnis und Mängel vorhanden sind, damit in dem Ganzen alle Seinsstufen sich finden, und damit so jene Vollkommenheit erreicht wird, die als ein Hauptgut hinter der göttlichen Allvollkommenheit ihren Rang hat⁷². Auch der Mensch mit seinem freien Tun untersteht der göttlichen Vorsehung⁷³. Gott läßt nicht wegen eines Mangels an eigener Wirkkraft, sondern aus überfließend reiner Güte auch Geschaffenes teilnehmen an der Würde der Ursächlichkeit und regiert so das Unterste durch das Darüberstehende⁷⁴. Dabei erzwingt die göttliche Vorsehung das freie Handeln

⁶³ S. th. I q. 20 a. 3.

⁶⁴ S. th. I q. 20 a. 4 ad 1.

⁶⁵ Ebenda ad 2.

⁶⁶ Ebenda.

⁶⁷ Ebenda ad 4—5.

⁶⁸ Ebenda ad 3.

⁶⁹ S. th. I q. 22 a. 1—2.

⁷⁰ Ebenda a. 1 c.

⁷¹ Ebenda a. 2 c.

⁷² Ebenda a. 2 ad 2; a. 4 c.

⁷³ S. th. I q. 22 a. 2 ad 5; a. 4.

⁷⁴ S. th. I q. 22 a. 3.

nicht und erreicht doch mit unfehlbarer Sicherheit ihr Ziel, was immer auch der Mensch planen mag⁷⁵. Diese großen Prinzipien der Heilsgeschichte werden aber hier von keiner Einzelheit dieser Geschichte beleuchtet.

Die Frage nach der göttlichen Vorherbestimmung⁷⁶ zur unverlierbaren Teilhabe an der göttlichen Seligkeit und die nach der Verwerfung engen den Blick auf die geistigen Geschöpfe ein und rücken damit die Probleme der Heilsökonomie noch schärfer in das Gesichtsfeld. Um so mehr erwarten wir, daß Thomas hier auf die Heilsgeschichte eingeht, weil er⁷⁷ den vorgängigen allgemeinen Heilswillen Gottes als ein *velle secundum quid* hinstellt, nicht als ein *simpliciter velle*. Jedoch Thomas verliert auch hier seine wirklich universale Weltanschauung nicht aus den Augen. Die zur Seligkeit vorherbestimmten Menschen rücken in die Reihen der gefallen Engel ein und füllen gewissermaßen die Lücke aus, die durch deren Fall entstanden ist⁷⁸. Fast nebensächlich erwähnt er⁷⁹ hierbei die Berufung der Heiden zum Heile an Stelle der verworfenen Juden. Der Leitgedanke, daß die Aussonderung Abrahams und seiner Nachkommenschaft zum Alten Bunde eine Vorstufe der katholischen Kirche des Neuen Bundes ist, spielt aber hier keine Rolle. Jedoch gedenkt er der Gemeinschaft der Heiligen und des persönlichen Heilstuns und lehrt⁸⁰, daß diese dem einzelnen helfen, das ihm von Gott bestimmte Ziel zu erreichen. Diese Heilswahrheit aber wird von Thomas als ein Einzelfall aus dem allgemeinen Gesetz abgeleitet, wonach die gottgesetzte Ordnung der Ursachen immer gewahrt bleibt, so daß mit der vorherbestimmenden göttlichen Erstursache die Wirkkraft zweitrangiger Ursachen zusammen bestehen kann. Dazu gehören eben die Gebete gottverbundener heiliger Menschen ebenso wie die guten Werke und Gebete des einzelnen, der vorherbestimmt ist. Mit keinem Worte ist hier leider die Rede von Christus und seiner Kirche.

Die Trinitätslehre⁸¹ ist bei Thomas kein Anhängsel an eine philosophisch konzipierte allgemeine Gotteslehre, sondern deren Krönung. Auch sie bot dem Aquinaten mehrfach gute Gelegenheit, auf die Heilsgeschichte oder wenigstens auf Einzelereignisse hinzuweisen. Bei der Untersuchung des Personbegriffes⁸² z. B. erwähnt er die Aufnahme der menschlichen Natur Jesu Christi in die göttliche Person, so daß von keiner menschlichen Person Christi die Rede sein kann.

Die Trinität zu erkennen, übersteigt das philosophische Bemühen und ist dem Glauben auf Autorität hin vorbehalten⁸³. Diese Glaubenserkenntnis hat freilich nach der Lehre des Aquinaten schon vor Christus be-

⁷⁵ Ebenda a. 4 c. ad 1—2.

⁷⁶ S. th. I q. 23.

⁷⁷ Ebenda a. 4 ad 3.

⁷⁸ Ebenda a. 6 ad 1; a. 7 c.

⁷⁹ Ebenda a. 6 ad 1.

⁸⁰ Ebenda a. 8.

⁸¹ S. th. I q. 27—43.

⁸² S. th. I q. 29 a. 1 ad 2.

⁸³ S. th. I q. 32 a. 1 c.



gonnen⁸⁴. Die Worte: „Gott sprach: Es werde Licht“, versteht Thomas als eine Kundgabe des ewigen Wortes. Die folgenden Worte: „Gott sah, daß das Licht gut war“, deutet er als eine Billigung des Schöpfungswerkes durch die göttliche Liebe⁸⁵. Dieser mehr nebensächlich ausgesprochene Gedanke wird aber im folgenden ergänzt, wenn nicht berichtigt, wo Thomas⁸⁶ sagt, die Erkenntnis der Trinität sei uns notwendig, damit wir über das Heil des Menschengeschlechtes recht denken. Denn dieses vollende sich in der Menschwerdung des Sohnes und den Gaben des Heiligen Geistes.

Es entspricht der Meinung des Aquinaten, daß schon vor Christus die Trinität den Menschen kundgetan worden sei, wenn er⁸⁷ den hebräischen Plural *Elohim* von der Mehrzahl der göttlichen Personen versteht. Daß er den Sinn des Tetragramms nicht richtig verstand, wurde schon gesagt. In der Trinitätslehre bieten ihm⁸⁸ die Worte der Vulgata *Ego sum qui sum* den Anlaß zu fragen, ob diese Worte von allen drei göttlichen Personen gelten oder eine Eigentümlichkeit nur des Sohnes besagen. Seine Antwort ist: Das *qui est* (also das Tetragramm) ist dem Sohne nicht eigentümlich, sondern ihm nur zuzueignen. Es kommt allen Personen zu. Aber in diesem Ausspruch Gottes an Moses wurde die Befreiung des Menschengeschlechtes vorbedeutet, die durch den Sohn erfolgte. Weil jedoch die genannten Worte einen Relativsatz enthalten, können sie auf die Person des Sohnes auch unmittelbar bezogen werden. Diese Exegese kann zwar nicht befriedigen, aber es ist anzuerkennen, daß auch hier Thomas die Heilsgeschichte nicht aus dem Auge läßt.

Die Offenbarung der göttlichen Namen „Vater“ und „Sohn“ ist eindeutig. Das ist aber nicht so bei dem Namen „Heiliger Geist“⁸⁹. Denn die Attribute heilig und Geist sind an sich keine Namen und kommen jeder göttlichen Person zu. Erst der Gebrauch, den die Heilige Schrift und die Kirche davon gemacht haben, hat sie passend gemacht, um diejenige göttliche Person zu benennen, die durch die innergöttliche Hauchung hervorgeht. Dagegen ist der Name „Gabe“ gemäß dem Gebrauch der Heiligen Schrift ein Name, der von Ewigkeit her der göttlichen 3. Person zukommt, wenngleich die Gabe den Menschen erst in der Heilszeit gegeben ward⁹⁰.

Am meisten kommt Thomas auf die Heilsgeschichte zu sprechen bei der Frage, die ihrer Natur nach auf diese bezogen ist, bei der Lehre von den göttlichen Sendungen⁹¹. Die erste Frage, die Thomas in der Summa de theologia darüber stellt, lautet wie im Sentenzenkommentar⁹²: Ob man

⁸⁴ Ebenda.

⁸⁵ Ebenda a. 1 ad 3.

⁸⁶ Ebenda.

⁸⁷ S. th. I q. 39 a. 3 ad 2.

⁸⁸ Ebenda a. 8 ad 5.

⁸⁹ S. th. I q. 36 a. 1 ad 1.

⁹⁰ S. th. I q. 38 a. 1 ad 4.

⁹¹ S. th. I q. 43 a. 1.

⁹² I Sent. d. 15 q. 1 a. 1.

von irgendeiner göttlichen Person sagen könne, sie werde gesandt. Es geht dem Aquinaten zunächst darum, den Begriff der Sendung zu klären. Im Sentenzenkommentar ist der ganze Fragenkomplex mehr auf die Person des Heiligen Geistes bezogen und als allgemeines Beispiel aus der Heilsgeschichte die Sendung des Heiligen Geistes gebracht, ohne ein bestimmtes Ereignis zu nennen. In der theologischen Summe dagegen weisen das Argumentum im contra und der Text des Artikels auf die Mitte der Heilsgeschichte, auf die Inkarnation hin: „Vom Sohne heißt es, er sei in die Welt gesandt, insofern er durch das (von ihm) angenommene Fleisch anfang, sichtbar in der (geschaffenen) Welt zu sein.“

Beim nächsten Artikel⁹³ hebt Thomas wie im Sentenzenkommentar⁹⁴ den Unterschied hervor, der zwischen einem Hervorgang und der Sendung einer göttlichen Person liegt. Er besteht darin, daß die Sendung immer auch das geschöpfliche Ziel, wohin die göttliche Person gesandt wird, mitmeint, wogegen der Hervorgang sowohl im Innern der Gottheit verbleiben, als auch nach außen sich vollziehen kann.

Im 3. Artikel grenzt Thomas den Begriff der Sendung und die daraus sich ergebende Einwohnung einer göttlichen Person ab von der göttlichen Allgegenwart. Die Sendung gehört immer in den Bereich der übernatürlichen Heilsordnung (und damit zur Heilsgeschichte). In der Offenbarung ist zwar die Rede von dem Geiste der Prophetie und der Wundergabe, aber auch diese Gaben sind Zeichen der Einwohnung. Hier vermissen wir, ebenso wie im Sentenzenkommentar⁹⁵, die Aussage, daß charismatische Gaben zwar bestimmt sind, die Einwohnung des Heiligen Geistes offenkundig zu machen, aber nicht primär im Wundertäter oder Propheten, sondern in dem Gottesvolk, der Kirche.

Im folgenden⁹⁶ lehrt Thomas im Einklang mit der gesamten theologischen Tradition, daß nicht der Vater gesandt wird, sondern der Sohn und der Heilige Geist. Getreu dem Grundsatz, daß das Innerliche den Vorrang habe vor dem Äußeren und gemäß der erwähnten Zugehörigkeit der Sendung zur übernatürlichen Heilsordnung, spricht Thomas zunächst⁹⁷ von der unsichtbaren Sendung, auf Grund deren der Sohn und der Heilige Geist dem begnadeten Menschen innewohnen, so daß dieser der gesandten Person durch eine entsprechende Gabe angeglichen wird. Diese Gedanken gestatten dem Aquinaten, die Heilsereignisse vor und nach der Inkarnation und der kirchengründenden Geistsendung an die Apostel geschichts-theologisch richtig zu würdigen. Ein Einzelereignis wird nicht genannt. Aber er stellt sich die Frage⁹⁸, ob die äußeren Geschehnisse, die der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes vorausgingen, ohne

⁹³ Die Inkarnation ist gestreift I Sent. d. 15 q. 1 a. 2 ad 4.

I q. 43 a. 6 ad 2.

⁹⁶ S. th. I q. 43 a. 4.

⁹⁴ I Sent. d. 15 q. 1 a. 2.

⁹⁷ Ebenda a. 5—6.

⁹⁵ I Sent. d. 15 q. 2 ad 6; S. th.

⁹⁸ Ebenda a. 6.

gleichzeitige innere Einwohnung sich vollzogen, ob also in allen Fällen äußere Wirkungen des Geistes und die unsichtbare Sendung zum Gnadenstand zusammen da sein müssen. Hinter dieser Frage verbergen sich nicht nur Probleme der Ekklesiologie, sondern zunächst solche der Heilsgeschichte. Der Evangelist Johannes hatte ja verkündet, daß vor der Verherrlichung Jesu der Heilige Geist noch nicht gegeben ward. Andererseits sprach die einhellige Tradition davon, daß der Heilige Geist durch die Propheten geredet habe⁹⁹. Auch hatte Augustinus¹⁰⁰ von einer unsichtbaren Sendung des Sohnes in die Patriarchen und Propheten hinein gesprochen.

Im Sentenzenkommentar¹⁰¹ hatte Thomas diesen ganzen Fragenkomplex mehr aufgeteilt und zunächst festgestellt, daß nur zu vernunftbegabten Geschöpfen der Heilige Geist gesandt werden kann. Auch zu solchen, die bereits im Besitz der Gnade sind, kann der Heilige Geist noch gesandt werden, um die Gnade zu mehren. So hatten die Apostel schon vor dem Pfingstereignis die Gnade. Auch wird der Geist an solche, die schon begnadet sind, gesandt, damit sie prophezeien und Wunder tun können. Sogar zu den Seligen, bei denen Thomas ein Wachstum an Gnade durch neue Offenbarungen und neue Liebestendenzen annimmt, kann noch unsichtbare Sendung erfolgen. Dagegen könne man bei Christus von einer unsichtbaren Sendung des Geistes nur für den Beginn seines irdischen Daseins sprechen.

Hinter diese Untersuchungen hat Thomas sodann im Sentenzenkommentar¹⁰² die ausdrückliche Frage der Heilsgeschichte gestellt, ob nach der Menschwerdung des Sohnes die unsichtbare Sendung in reicherm Maße erfolge als vorher. Thomas meint: Durch die Ankunft Christi wurde das Hemmnis der Gnade, das von dem alten Strafurteil herrührt, beseitigt. So wurde das Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit in eine größere Bereitschaft zum Empfang der Gnade versetzt. Denn es wurde der Lösepreis bezahlt; es wurde der Teufel besiegt; es kam durch die Lehre Christi zu einer klareren Erkenntnis der göttlichen Dinge. Im allgemeinen geschieht also die Sendung des Heiligen Geistes seit der Menschwerdung des Sohnes in reicherm Maße. Es waren im Alten Bunde nur bestimmte Menschen, zu denen der Heilige Geist in seiner Fülle gesandt wurde, um vollkommene Tugend zu wirken. Und auch diese hatten von der Fülle Christi empfangen. Demnach können wir die Heiligen des Alten Bundes betrachten einmal im Hinblick auf ihre persönliche Gnade und dann im Hinblick auf den Heilsstand ihrer Natur. Persönliche Begnadigung ward ihnen von Christus her in Vorwegnahme, aber in gleicher Fülle zuteil,

⁹⁹ Vgl. Symb. Cstpl. (Denz 86).

¹⁰⁰ Aug., De trin. I. 4 c. 20 § 27 bis 28, PL 42, 907 zitiert von P. Lomb. Sent. I. 1 d. 15 c. 10.

¹⁰¹ I Sent. d. 15 q. 5 a. 1.

¹⁰² Ebenda a. 2.

wie sie im Neuen Bund verliehen wird. Der heilsgeschichtliche Stand ihrer Natur war aber so, daß damals noch keine Einführung in die ewige Glorie zur allseitigen Vollendung der Natur stattfand.

In der theologischen Summe¹⁰³ gibt Thomas auf alle diese Fragen zusammen folgende Antwort: Schon vor Christus gab es unsichtbare Sendungen zur gnadenhaften Einwohnung und gnadenhaften Erneuerung. Diese letzte konnte auch erfolgen, um neue Tätigkeiten, wie Wunder oder Prophezeiungen zu bewirken. Zu Christus ist der Heilige Geist nur zu Beginn seines menschlichen Seins gesandt worden. In der Kirche ereignet sich immer wieder die Geistsendung. Sie erfolgt nicht etwa an die Sakramente, als ob diese Träger des Geistes wären, sondern durch die Sakramente an die Empfänger. Von dem Geistbesitz der Kirche spricht Thomas hier nicht.

Bei diesen Untersuchungen hat also im Sentenzenkommentar wie in der theologischen Summe die Heilsgeschichte in ihrem gewaltigen Gang vor den Augen des Aquinaten gestanden. Sein Blick ging aber nicht auf alle großen Einzelereignisse und Epochen der Heilsgeschichte, geschweige daß er alle die Heilstaten genannt hätte, wodurch die Zeiteile der Heilsgeschichte heraufgeführt wurden. Vor allem ist zu bedauern, daß Thomas¹⁰⁴ die gesamte Heilsgeschichte vor Christus hier zusammenfaßt als die Zeit des Alten Bundes. Der Alte Bund ist aber ein Geschehnis, das zunächst an Abraham sich ereignete und dann für seine Nachkommenschaft am Sinai ihren Höhepunkt fand. Wenn man davon ausgehend den Begriff des Alten Bundes als Name für einen Teil der Heilszeit nimmt, dann kann das nur die Zeit vom Bundesschluß an sein. Auch die Tatsache, daß in den Büchern, die wir Christen das Alte Testament nennen, der Anfang der Heilszeit, wie sie vor dem Bundesschluß mit Abraham und seiner Nachkommenschaft ablief, uns erzählt wird, berechtigt keineswegs zu der leider weit verbreiteten und auch von Thomas hier geteilten Meinung, das Alte Testament sei die gesamte Heilszeit vom ersten Menschen an bis zu Christus.

Auch ist zu bedauern, daß Thomas hier den Tod Christi als Abschluß des Neuen Bundes unerwähnt läßt. Wohl gedenkt er der Verherrlichung Christi¹⁰⁵. Jedoch auch dieser nur unvollkommen. Denn die Geistsendung am Ostertage bleibt außerhalb des thomasischen Blickfeldes, und die an Pfingsten wird nur als Zeichen erachtet¹⁰⁶. Auch die Kirche wird nicht eigens genannt und von ihren Einrichtungen nur die Sakramente¹⁰⁷, nicht das Wort und nicht die Leitung. Dagegen ist die Lehre von der Endvollendung hier in die theologische Betrachtung hineingenommen. Die Vollendung wird als wachsendes Leben gesehen¹⁰⁸.

¹⁰³ S. th. I q. 43 a. 6—7.

¹⁰⁴ Ebenda a. 6 ad 1.

¹⁰⁵ Ebenda arg. 1.

¹⁰⁶ Ebenda ad 1.

¹⁰⁷ Ebenda ad 4.

¹⁰⁸ Ebenda ad 3.

Thomas hat also seine Gotteslehre nicht in den Himmel philosophischer Spekulationen hineingebaut, sondern sie an vielen Stellen mit der Heilsgeschichte verknüpft, indem er der Gotteslehre teils mit Einzelerweisen göttlicher Huld und menschlichen Tuns, teils mit solchen Geschehnisgruppen ein geschichts-theologisches und heilsökonomisches Gepräge gab. Das muß sogar beachtet werden, wenn Thomas von der menschlichen Natur und von ‚uns‘ spricht. Thomas gibt zwar eine aristotelische Definition von der menschlichen Natur, aber er sieht sie dennoch gemäß dem, was er in der ersten Untersuchung der theologischen Summe ausgeführt hat¹⁰⁹, als unter dem Lichte und unter der Hand Gottes stehend¹¹⁰. Die heilsgeschichtliche Grundbefindlichkeit der menschlichen Natur und des menschlichen Geschlechtes wird von ihm nicht beiseitegeschoben. Und wenn er¹¹¹ von ‚uns‘ spricht, dann sind „Wir“, die in der Kirche Christi stehenden und zur Endvollendung gehenden Menschen, Nachkommen des in das Unheil gefallenen Adam, und Gläubige Christi.

Wir haben etwas von dem Zwiespalt gespürt, entweder eine Form der Theologie zu bieten, die ganz von der Heilsgeschichte bestimmt ist, oder irgendein gedankliches System die Norm sein zu lassen, wodurch das Gesamt der Theologie geordnet und ausgestaltet wird. Dieser Dualismus gestattete der Theologie des Mittelalters nicht, „einfach die zeitlich aufreihende Erzählung der Heilsgeschichte . . . zu sein, noch, einfach eine Systematik zu entwerfen, in der das Geschichtliche nur die fallhaften Beispiele für notwendige Wesenheiten bedeuten würde“¹¹². Die theologischen Systeme des Mittelalters hatten als Teilbauplan in mannigfacher Weise die Heilsgeschichte in ihrem Anfang, ihrer Mitte und ihrem Ende. Bei den Einzelfragen mußten freilich oft Ereignisse der Heilsgeschichte dazu dienen, die Antworten der Theologie zu beleuchten oder zu bekräftigen. Außerdem wurden zusammengehörige Tatsachen oder auch Perioden der Heilsgeschichte der theologischen Forschung, wie das Mittelalter sie betrieb, unterworfen. Schließlich stand in der Lehre von den trinitarischen Sendungen die göttliche Triebkraft der Heilsgeschichte vor dem beschauenden Blick des heiligen Thomas. Und gerade damit führt er seine Gotteslehre zum Gipfel und Ende.

¹⁰⁹ S. th. I q. 1 a. 1 c.; a. 3 c. ad 1; a. 4 c.; a. 5 c.; a. 6 c.; a. 7 c. ad 2; a. 8 ad 2; a. 9 c.; a. 10 c.

¹¹⁰ S. th. I q. 23 a. 1 ad 3; a. 5 ad 3; a. 6; a. 7 ad 3; q. 24 a. 2; q. 39 a. 8.

¹¹¹ S. th. I q. 12 a. 10; a. 13 ad 1.

¹¹² Rahner, Karl, Artikel „Dogmatik“ in LThK ³III 450.

Vom Abschluß des Reichskonkordats bis zur Ratifikation

Von Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier

Die Wochen zwischen dem Abschluß des Reichskonkordats am 20. Juli 1933 und seiner Ratifikation am 10. September waren reich an Krisen. Die unten wiedergegebenen Dokumente vermögen das deutlich zu machen. Meinungsverschiedenheiten über Sinn und Auslegung und Maßnahmen höherer und untergeordneter Stellen des Staates und vor allem der NS-Organisationen, die dem Geist des Vertragswerkes zuwider waren, stellten seine Ratifikation und damit sein Inkrafttreten in Frage.

Soweit diese Krise durch einen Auslegungstreit in der Presse, vor allem im *Osservatore Romano* und im *Völkischen Beobachter* hervorgerufen war, und das Ringen um die Ratifikation sich auf diplomatischer Ebene zwischen dem deutschen Geschäftsträger an der Vatikanbotschaft, dem Botschaftsrat Dr. Klee und dem Kardinalstaatssekretär Pacelli abspielte, sind wir durch die Arbeiten von E. Deuerlein¹ und A. Kupper² gut unterrichtet. Wieweit die deutschen Bischöfe dabei eingeschaltet waren, mögen die unten angeführten Dokumente etwas beleuchten.

Der Brief Pacellis an Bischof F. R. Bornewasser³ vom 22. Juli 1933 beweist, daß der Kardinalstaatssekretär unmittelbar nach Abschluß des Konkordats dieses zwar dankbar begrüßt, aber die Lage keineswegs so „höchst optimistisch“⁴ beurteilt wie andere kirchliche Stellen des In- und Auslandes. Nach ihm ist hier „in schwierigsten Umständen und in einer Zeit weitverbreiteter Ratlosigkeit und bedenkllicher Entmutigung durch entschlossenes Ausnützen der Gesamtlage“ etwas geschaffen worden, was bei „sinngemäßer und loyaler Durchführung“ Kirche und Staat zum Segen gereichen wird. Interessant ist, daß Pacelli nicht nur die wertvolle Mitarbeit des Prälaten Ludwig Kaas hervorhebt, sondern ihn als „Vertrauensmann des deutschen Episkopates“ bezeichnet. Das kann nur in ganz weitem Sinn gemeint sein, insofern Kaas das Vertrauen der Bischöfe besaß, nicht aber so, daß er von den Bischöfen einen Auftrag hatte. Ja, nach der Darstellung von v. Papen hat Kardinal Faulhaber den Vorschlag gemacht, ein Mitglied des Episkopates in die Konkordatsverhandlungen einzuschalten, um zu vermeiden, daß Kaas bei ihnen in Erscheinung trete. Kardinal Bertram, dessen Hinzuziehung Kaas vorgeschlagen hatte, war wegen seiner zähen Art offenbar der Kurie und den Regierungsstellen nicht genehm. So wurde an seiner Stelle Erzbischof Gröber nach Rom gebeten. Er nahm als Vertreter des deutschen Episkopates an der letzten Phase der Verhandlungen teil⁵.

¹ Ernst Deuerlein, *Das deutsche Reichskonkordat*, Düsseldorf 1956 S. 123–135.

² Alfons Kupper, *Zur Geschichte des Reichskonkordats: Stimmen der Zeit* 163 (1958/59) 278–302; 354–375; 171 (1962/63) 25–50.

³ Dokument Nr. 1.

⁴ Kupper S. 367.

⁵ Rudolf Morsey, *Briefe zum Reichskonkordat: Stimmen der Zeit* 167 (1960/61) 11–30, S. 29 f. Anm. 33 u. 36. Deuerlein S. 117; Kupper S. 297. Die Rolle von Ludwig Kaas beschreibt Rudolf Morsey („Im Dienste von Kirche und Staat. Zum 10. Todestag von Prälat Kaas am 25. 4.“: *Echo der Zeit* Nr. 17 vom 29. 4. 1962) wie folgt: „Mehr als zwei Monate lang betätigte er sich als inoffizieller und loyaler Berater des Vizekanzlers v. Papen und des Kardinalstaatssekretärs Pacelli. Seinen Fähigkeiten, seinem Geschick und seiner lautlosen Vermittlung ist der rasche Fortgang der Konkordatsverhandlungen zu verdanken. Deren Initiative ging, wie wir seit kurzem wissen, von v. Papen aus.“ Das stimmt überein mit dem, was E. Raitz von Frenitz von Rom aus am 22. 7. 1933

In seinem Dankeschreiben vom 23. Juli⁶ bezeichnet Kardinal Bertram, der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, das Konkordat als ein „hocherfreuliches Ereignis“, gerade weil er den Nationalsozialismus für gefährlich gehalten hat und er jetzt die Gefahr, daß die nationale Revolution auch zu einer kirchlichen werden könnte, anscheinend für gebannt hält. Um so mehr erwartet er, daß die abgesetzten katholischen Beamten in die „Friedenstat des Reichskonkordats“ einbezogen werden.

Die aufgetretenen Meinungsverschiedenheiten über die Auslegung des Konkordats und vielfache Gewaltmaßnahmen gegen Priester, Jugendverbände und die katholische Presse legten es nahe, mit der Ratifikation zu warten, bis die strittigen Punkte geklärt und die Mißstände beseitigt waren. Daß diese Drohung, man werde nicht ratifizieren, ernst gemeint war und nicht nur einen Trumpf im diplomatischen Spiel bedeutete, beweist eine Anfrage des Kardinalstaatssekretärs Pacelli durch Prälat Kaas an die deutschen Bischöfe, ob man auf baldige Ratifikation hinwirken oder diese von der Beseitigung der aufgetretenen Mißstände abhängig machen soll. In seiner Antwort vom 2. September⁷ drängt Kardinal Bertram mit Berufung auf die Fuldaer Bischofskonferenz vom 29. bis 31. August auf beschleunigte Ratifikation nicht trotz, sondern gerade wegen der entstandenen Schwierigkeiten. Er sieht, daß weite Kreise der Partei das Konkordat nicht billigen, sie darin ein zu weitgehendes Entgegenkommen gegenüber der Kirche erblicken und sie dem Reichskanzler nachsagen, wohl den außenpolitischen Prestigeerfolg des Konkordats, aber nicht dessen innenpolitische Auswirkungen zu wollen. Von der Ratifikation verspricht Kardinal Bertram sich die „Möglichkeit, gegen zahlreiche antikatholische Aktionen bestimmter Kreise vorzugehen“. Offenbar hoffte er, die Regierung auf ihre Vertragspflicht festlegen zu können und ihr andererseits eine Handhabe zu geben, sich mit Berufung auf das Gesetz gewordene Konkordat gegen widerstrebende Parteikreise durchzusetzen. Diese Rechnung ist, wie wir rückblickend wissen, nur zum kleinen Teil aufgegangen. Den kirchlichen Stellen schwebte damals wohl das Beispiel des faschistischen Italiens vor. Mit einer so totalen „Gleichschaltung“, d. h. Identifizierung von Partei und Staat, oder besser Überwältigung des Staates durch die Partei, wie sie bald Wirklichkeit wurde, haben sie damals noch nicht gerechnet.

Wenn Kardinal Bertram von der Abstellung der Mißstände die Ratifikation des Konkordates auch nicht abhängig gemacht wissen wollte, so sollte doch die Situation möglichst ausgenutzt werden⁸. Diesem Zweck diente sein eigenes Schreiben an das Auswärtige Amt vom 7. September⁹. Er ist sich dabei klar,

unter „Die Entstehung des Reichskonkordats“ in der „Kölnischen Volkszeitung“ (= KV) schrieb: „Im Einverständnis mit der Reichsregierung und in enger Fühlungnahme mit dem Päpstlichen Stuhl arbeitete Prälat Dr. L. Kaas als allgemein anerkannter Sachverständiger des neuzeitlichen Konkordatsrechtes in monatelanger, aufopferungsvoller Arbeit diesen Entwurf aus.“

⁶ Dokument Nr. 3.

⁷ Dokument Nr. 4.

⁸ Das hat Pacelli ausgiebig getan, vgl. die „Notiz“ über eine Besprechung mit dem deutschen Geschäftsträger in Rom, Dr. Klee, am 5. 9. 1933 und das anlässlich des Austausches der Ratifikationsurkunden überreichte Memorandum des Kardinalstaatssekretärs vom 9. 9. 1933. Dieses stimmt teilweise wörtlich überein mit dem unten (Dokument 4) mitgeteilten Brief Bertrams an Pacelli v. 2. 9. Diese Schriftstücke sind aufgeführt in „Dokumente betreffend die Verhandlungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung über die Ausführung des Reichskonkordats. I (5. 9. 1933 — 20. 4. 1934)“. Geheim. Als Manuskript gedruckt und lediglich für den dienstlichen Gebrauch der Hochwürdigsten Ordinarien bestimmt. Standort u. a.: BA Trier, Abt. 59 Nr. 13; vgl. Deuerlein S. 347—358.

⁹ Dokument Nr. 5.

daß nicht alle Probleme im Augenblick gelöst werden können und manches der Zukunft zu überlassen ist. Die von ihm vorgetragenen Gravamina betreffen alle die Jugendverbände, d. h. die Auslegung von Artikel 31 des Konkordats, die ja ohnehin noch näheren Abmachungen zwischen der Reichsregierung und dem deutschen Episkopat vorbehalten war.

Verhandlungen dieser Art haben schon vor der Ratifikation zwischen Ministerialdirektor Buttman und den Exzellenzen Erzbischof Gröber und Bischof Berning am 6. September im Reichsinnenministerium stattgefunden¹⁰. Dabei ging es vor allem um Artikel 31, dann um die katholische Presse und um die Rehabilitierung der katholischen Politiker, Beamten, Schriftleiter und Gewerkschaftler, soweit sie sich „rückhaltlos und opferwillig auf den Boden unseres neuen Staatswesens“ stellen. Die Weise, wie Erzbischof Gröber auf Durchführung der Bestimmung des Schlußprotokolls zu Artikel 32 dringt, wonach „vom Reich bezüglich der nichtkatholischen Konfessionen gleiche Regelungen betreffend parteipolitische Betätigung veranlaßt werden“ sollte, zeigt, daß er sich des großen Vorteils, den Artikel 32 der Kirche bot, noch nicht bewußt war. Dieser Artikel sollte dem Zentrum seinen Rückhalt im Klerus nehmen. Nachdem dieses sich aber schon am 5. Juli als letzte der Parteien selbst aufgelöst hatte, die NSDAP damit eine Monopolstellung einnahm und an einen Widerstand durch Neugründung von Parteien nicht zu denken war, verhinderte Artikel 32 praktisch nur noch, daß Priester der NSDAP beitraten und damit das katholische Volk verwirrten und den Bischöfen Schwierigkeiten machten. Aus dem Bericht Erzbischof Gröbers über die Verhandlungen mit Ministerialdirektor Buttman erfahren wir u. a., daß über die Sterilisation gesprochen wurde. Der Erzbischof hat wenigstens eine Milderung der „Vorlage“ zu erreichen versucht in dem Sinne, daß die Zwangssterilisation ausgeschlossen werden sollte¹¹.

¹⁰ Dokument Nr. 6 und Nr. 7.

¹¹ Es ist auffällig, daß Erzbischof Gröber von dem „Gesetzentwurf über die Sterilisation“ redet. Das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ war durch das Reichskabinett am 14. Juli 1933 beschlossen worden. Seine Veröffentlichung erfolgte aber erst am 25. Juli. Diese Verzögerung brachte die ausländische Presse (z. B. „Le Temps“ Nr. 26 270 vom 1. 8.; vgl. „Ecclesiastica“ 13, 1933, S. 305–307 vom 5. 8. 1933) mit den Konkordatsverhandlungen, die am 20. 7. ihren Abschluß fanden, in Zusammenhang. Bemerkenswert ist das von „Ecclesiastica“ (a. a. O. S. 307) festgestellte Schweigen der katholischen Presse zu diesem Gesetz. Die KV hatte am 12. 5. 1933 einen Artikel „Zwangssterilisierung“ von Hermann Muckermann gebracht, worin diese als für den katholischen Volksteil untragbar hingestellt wurde. Am 26. 7. finden wir in der KV nur eine kurze Notiz, die eingeführt ist mit: „Zu dem heute verkündeten Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses schreibt das Conti-Nachrichtenbüro“. Das Gesetz trat am 1. 1. 1934 in Kraft. Die Freisinger Bischofskonferenz hatte am 5. 5. 1933 und die Fuldaer Bischofskonferenz am 3. 6. 1933 gegen ein solches Gesetz implizite Stellung genommen. „Wir müssen grundsätzlich auch jene Bestrebungen und Maßnahmen ablehnen, die angeblich oder vermeintlich im Interesse der Volksgesundheit Eingriffe in Natur und Sittengesetz vornehmen wollen“ (Hirtenbrief vom 5. 5.; vgl. „Ecclesiastica“ 13, 1933, 460). „Desgleichen darf die staatliche Autorität bei der Förderung der Volksgesundheit nicht zu Gesetzen und Verfahren greifen, die sie vor Gott, dem alleinigen Herrn allen Lebens (Röm 14,8), nicht verantworten kann“ (Hirtenbrief vom 3. 6. 1933; vgl. „Ecclesiastica“ 13, 1933, 466). Die Verhandlungen der Bischöfe im Herbst 1933 mit dem Reichsinnenministerium hatten das Ziel, Ausführungsbestimmungen zu dem Gesetz zu erreichen, „die wenigstens den allerschwersten sittlichen Bedenken einigermaßen Rechnung tragen“ sollten, wie Pacelli in einem Promemoria an die Reichsregierung vom 31. 1. 1934 es ausdrückt (vgl. die in Anmerkung 8 angeführten „Dokumente“ S. 67 f.). Er sieht diese Hoffnung aber schon enttäuscht und betont das im Schlußprotokoll zu Artikel 32 des Konkordats verbriefte Recht, gegenüber diesem Gesetz die „sittlichen Lehren und Grundgesetze der Kirche“ frei zu erläutern.

Dem Brief des Kardinalstaatssekretärs vom 10. September¹² können wir entnehmen, daß dieser das Schreiben des Kardinals Bertram vom 2. September mit dem Drängen auf baldige Ratifikation Pius XI. vorgelegt hat. Vielleicht galt es, den Papst für die Ratifikation zu gewinnen, und war dazu die Meinungsäußerung des deutschen Episkopates via Kaas überhaupt herbeigeführt worden. Die Feststellung des Kardinalstaatssekretärs, daß die Meinung der Fuldaer Bischofskonferenz ausschlaggebend war für eine Ratifikation ohne vorhergehende Klärung aller strittigen Fragen, ist jedenfalls bemerkenswert. Der Wunsch der Regierung auf unverzügliche Ratifikation wurde von der Kurie ausgenutzt, um die Regierung auf baldige Regelung der umstrittenen Konkordatsmaterien zu verpflichten.

Das Schreiben von Erzbischof Gröber aus Rom vom 27. Oktober¹³ zeigt, wie die Bischöfe und die Kurie unmittelbar nach der Ratifikation auf sinngemäße Anwendung des Konkordates, auf Abstellung der klaren Vertragsbrüche und auf Klärung der strittigen Fragen gedrungen haben. Welche „nichtkirchliche Seite“ gewünscht hat, die Bischöfe möchten alle Übergriffe dem Reichsinnenministerium melden, „je kräftiger und brutaler die Fälle seien, desto besser“, ist nicht sicher auszumachen. Es ist aber anzunehmen, daß es sich hier um Ministerialdirektor Buttman oder Stellen der deutschen Botschaft gehandelt hat, die ihrerseits Handhaben gegenüber Parteistellen oder gegenüber dem Minister selbst haben wollten.

Die Unterscheidung von Staat und Partei hatte ja noch einen Sinn. Denn noch waren im Kabinett Hitler die nationalsozialistischen Minister eine kleine Minderheit gegenüber den bürgerlich-nationalen. Faktisch hat ja auch das Konkordat zunächst zur Aufhebung von Beschlagnahmen, Verboten und Inhaftierungen geführt. Die Entmachtung des Staates zugunsten der Partei war damals in dem bald Wirklichkeit werdenden Ausmaß noch nicht abzusehen. Wie wichtig dem Heiligen Stuhl die Unterscheidung vom deutschen Staat und der NS-Partei war, zeigt die erste Verstimmung der Kurie nach dem Abschluß des Konkordats. Sie wurde hervorgerufen durch eine Auflagennachricht, die am 30. Juli in der deutschen Presse erschien und in der gegen einen Artikel des *Osservatore Romano* vom 27. Juli 1933 Stellung genommen wurde. Dieser hatte betont, Konkordate würden mit den Staaten abgeschlossen, um die Rechte und die Freiheit der Kirche zu sichern, sie bedeuteten entsprechend der Indifferenz der katholischen Lehre gegenüber den Staatsformen nicht die „Bestätigung oder Anerkennung einer bestimmten Strömung von politischen Lehren und Ansichten“¹⁴. Dagegen wurde „von unterrichteter Seite in Berlin“ u. a. erwidert: „Das Deutsche Reich ist von der nationalsozialistischen ‚Richtung‘ völlig beherrscht, was auch dem Artikelschreiber in Rom nicht unbekannt sein dürfte. Der Vertragsabschluß bedeutet also die tatsächliche und rechtliche Anerkennung der nationalsozialistischen Regierung“¹⁵.

Vom Konkordat versprachen sich, wie die abgedruckten Dokumente zeigen, die Kurie und die deutschen Bischöfe eine Ausschaltung oder wenigstens Niederhaltung der christentumsfeindlichen, d. h. vor allem der einer extremen Rassenideologie verschriebenen Kräfte des NS, mit Hilfe des Staates. Das Konkordat war so ein Werk des Widerstandes gegen den NS, nicht gegen den Staat,

¹² Dokument Nr. 8.

¹³ Dokument Nr. 9.

¹⁴ Deuerlein S. 128.

¹⁵ Ebd. S. 131; über die durch diese Erklärung entstandene Krise vgl. Kupper S. 367–371.

mit dem man den Vertrag abschloß¹⁶. Sicher hat sich schon bald diese Unterscheidung als der Wirklichkeit nicht entsprechend erwiesen. Immerhin hat sie positive Früchte gezeitigt. Denn wenn auch, um nur ein Beispiel herauszugreifen, die Hitlerjugend bald zur Staatsjugend wurde, so hat das Konkordat doch den katholischen Jugendverbänden bis 1939 ein Eigenleben gesichert. Dieses war zwar vielfach eingeschränkt und stand unter schwerstem Druck, hatte aber die segensreiche Folge, daß die Mitglieder der katholischen Jugend gegenüber dem Geist des NS immun blieben und es immer mehr wurden.

Dokument Nr. 1

Brief des Kardinalstaatssekretärs Pacelli an Bischof Bornewasser von Trier
(Bistumsarchiv [= BA] Trier, Abt. 59 Nr. 13 fol 176—177)

Nr. 2045/33

Dal Vaticano, den 22. 7. 1933

Euere Exzellenz

beehre ich mich nach Unterzeichnung des soeben zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich abgeschlossenen Konkordates, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, ergebnis darauf aufmerksam zu machen, daß für denjenigen Teil der Diözese Trier im Saargebiet, welcher nach den Bestimmungen des Versailler Vertrags der Regierungsgewalt des Völkerbundes unterstellt ist, das Konkordat bis auf weiteres keine Geltung hat.

Bei dieser Gelegenheit ist es mir eine besondere Freude, Euer Exzellenz sagen zu dürfen, wie wertvoll mir die auch vom Heiligen Vater selbst in huldvollster Weise anerkannte Mitarbeit des Herrn Prälaten Dr. Kaas als Vertrauensmann des deutschen Episkopates bei der Durchführung dieses bedeutsamen Werkes gewesen ist, dessen hervorragende Sachkenntnis und uneigennützigte Hingabe in dieser Zeit zwar der Helmatdiözese entzogen war, um wichtigeren Gesamtzielen zu dienen. Gestern hat er Rom wieder verlassen¹⁷. Ich hoffe, daß Euer Exzellenz bei der genaueren Nachprüfung des zustandegekommenen Werkes das Bewußtsein haben, daß hier in schwierigsten Umständen und in einer Zeit weitverbreiteter Ratlosigkeit und bedenklicher Entmutigung durch entschlossenes Ausnützen der Gesamtlage unter Gottes gütigem Gnadenbeistand etwas geschaffen wurde, was bei sinngemäßer und loyaler Durchführung sowohl der Kirche wie dem Staat zum Segen gereichen wird und von den unsterblichen Seelen unendlich viele Gefahren fernhalten kann, die wir alle gestern noch bangenden Herzens befürchtet haben.

Die nunmehr beginnende Heiligtumsfahrt nach Trier erweckt in mir die dankbare Erinnerung an Ihre schöne Bischofsstadt und an die unvergeßlichen Tage, wo ich, umgeben von dem herzbewegenden Glauben Ihrer Diözesanen, nach St. Matthias pilgerte. Die Erinnerung an diese Tage, die mich nie verlassen wird, läßt mich Euer Exzellenz bitten, mich und meine schweren Arbeiten in die Gebete einzuschließen, die in den kommenden Wochen aus ungezählten Herzen vor dem heiligen Kleid des Heilandes im ehrwürdigen Trierer Dom gegen Himmel steigen werden.

In aufrichtiger Verehrung verbleibe ich Euerer Exzellenz treu ergebenster

E. Card. Pacelli

Dokument Nr. 2

„Begleitende Mitteilung zum Reichskonkordat“ des Staatssekretärs an Kardinal Bertram.

„Nur für die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz persönlich bestimmt.“

(Abschrift „zu gefl. Kenntnisnahme“ BA Trier, Abt. 59 Nr. 13 fol 181—182)

Nr. 1965/33

Dal Vaticano, den 21. 7. 1933

Hochwürdigste Eminenz!

Im Verlauf der Konkordatsverhandlungen habe ich, den Anträgen der Fuldaer Bischofskonferenz entsprechend, mich mit allen Kräften bemüht, den von Eurer Eminenz vorgeschlagenen Zusatz in den Konkordatstext einfügen zu lassen, wonach katholische Lehrerbildungsanstalten die durch die Eigenart der katholischen Konfessionsschule geforderte normale Form der Vorbildung darstellten.

¹⁶ Man kann deshalb nicht die Bedeutung des Konkordats für den Widerstand gegen den NS als Argument gegen seine Fortgeltung ins Feld führen, wie Karl Dietrich Bracher, *Nationalsozialistische Machtergreifung und Reichskonkordat* (Wiesbaden 1956) S. 74 es versucht.

¹⁷ Nach Deutschland ist Ludwig Kaas seit seiner Abreise am 7. 4. 1933 nie mehr zurückgekehrt.

Zu meinem lebhaften Bedauern ist die Einfügung nicht erreichbar gewesen — wie mir die staatlichen Unterhändler, Herr Vizekanzler von Papen und Herr Ministerialdirektor Dr. Buttman erklärt, hauptsächlich deshalb, weil z. Z. die ganzen einschlägigen Fragen noch in Fluß seien und deshalb die Hereinnahme einer solchen Bestimmung ohne unübersehbare Hinausschiebung des Abschlußtermins nicht möglich sei. Beide haben mir jedoch, und zwar mit der Ermächtigung der Weitergabe an Eure Eminenz die Erklärung abgegeben, daß staatlicherseits an eine Änderung des bisherigen faktischen und rechtlichen Zustandes nicht herangegangen werde, ohne sich vorher mit dem Episkopat in Verbindung zu setzen, um in gemeinsamer Zusammenarbeit einen Vorbildungstyp für die an katholischen Konfessionsschulen anzustellenden Lehrpersonen festzulegen, der der Eigenart und den Aufgaben der katholischen Konfessionsschule voll entspreche.

Von dieser Erklärung beehre ich mich Eure Eminenz im Einverständnis mit den beiden staatlichen Unterhändlern hiermit geziemend in Kenntnis zu setzen und bin, Euerer Eminenz Hände küssend, in inniger Verehrung

Euerer Eminenz ehrerbietigst ergebener
gez.: E. Card. Pacelli

Dokument Nr. 3

Der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz an Kardinalstaatssekretär Pacelli.
(Abschrift „zu gefl. Kenntnisnahme“ BA Trier, Abt. 59 Nr. 13 fol 178—180)

Breslau, den 23. 7. 1933

Hochwürdigster Herr Cardinal-Staatssekretär! Eminenz!

Der glückliche Abschluß des Konkordats mit dem Deutschen Reiche ist für die katholische Welt ein hocherfreuliches Ereignis. Ich erteile, dem Heiligen Vater namens aller in der Fuldaer Konferenz vereinigten Oberhirten den tiefst empfundenen, herzlichsten Dank auszusprechen. Nächste dem väterlichen Weltblick und der Liebe des Heiligen Vaters zu den deutschen Diözesen gilt unser ehrfurchtsvoller Dank der treuen Sorge Eurer Eminenz. Haben doch Eure Eminenz bereits während der Arbeiten als Nuntius in Berlin niemals den Gedanken an ein Reichskonkordat aus dem Auge verloren. Die deutschen Bischöfe und der Klerus können nun mit mehr Ruhe den jetzigen und den bevorstehenden künftigen Aufgaben entgegenblicken. Nicht zuletzt empfinden wir Bischöfe, daß dieses Ereignis ein Trost für den Heiligen Vater ist, dessen Herz unter den Katastrophen in Rußland, Mexiko und Spanien so schwer gelitten hat. Unser aller Gebet gilt dem Ziele: Pax Christi in regno Christi.

Nun bitte, mir zu gestatten, noch folgendes Anliegen vorzutragen. In den letzten Jahren, in denen der Nationalsozialismus noch auf sehr unklaren, vielfach kirchenfeindlichen Wegen ging, — wo man täglich mit Augen sah, daß die Gefahr bestand, die nationale Revolution könne in Folge der von nationalsozialistischen Wortführern vertretenen Ideen zu einer kirchlichen Revolution werden, hatten die Bischöfe die dornenvolle Pflicht, eindringlich vor dem Nationalsozialismus zu warnen. In diesen Jahren haben die treuesten katholischen Männer zu den Bischöfen gestanden, unter diesen zahlreiche treu katholische Beamte in höheren, mittleren und niederen Stellen. Diese sind nun zu vielen Hunderten, vielleicht zu Tausenden aus ihren Ämtern entfernt. Von allen Seiten hören wir Bischöfe die Frage: wir haben in Treue zur Kirche uns geopfert, kann nicht die Kirche für uns eintreten?

Eure Eminenz wissen aus den öffentlichen Blättern, daß die Metropoliten aller deutschen Kirchenprovinzen in öffentlichen Kundgebungen die Regierung gebeten haben, solche Beamte, die schuldlos entlassen sind, aber treu und ehrlich dem neuen Staate und der neuen Regierung dienen wollen, nicht brotlos zu machen und mit ihren Familien ins Unglück zu stürzen. Einer dieser Beamten hat mich gebeten, Eurer Eminenz die Bitte vorzutragen, im Anschluß an die feierliche Friedenstat des Reichskonkordats der Regierung zu empfehlen, diese Männer, die noch vorzügliche Dienste dem Staate leisten können, nicht wegen ihrer seitherigen Treue zu verstoßen, zumal da es sicher ist, daß sie keinerlei parteipolitische Neigungen verfolgen werden.

Ich wage es, Eurer Eminenz diesen Gedanken zur Kenntnis zu bringen, mit Bitte um geneigte Erwägung, ob etwa direkt oder durch die Nuntiatur in diskretester Weise der Regierung der Wunsch nahegelegt werden könne, in solchen Fällen den Empfehlungen der Bischöfe für solche Männer wohlwollende Beachtung schenken zu wollen: nicht gedacht als Einmischung in interne politische Angelegenheiten der Regierung, sondern als Wohlwollen und Sorge um treueste Glieder der Kirche.

Um geneigte Aufnahme dieser Zellen bittend, bleibe mit ehrerbietigstem Handkuß

Euerer Eminenz treu gehorsamster
A. Card. Bertram

Dokument Nr. 4

Der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz an Kardinalstaatssekretär Pacelli.

(Abschrift „zu gefl. Kenntnisnahme“ BA Trier, Abt. 59 Nr. 13 fol 183—187)

Breslau, den 2. 9. 1933

Eure Eminenz! Hochwürdigster Herr Kardinal-Staatssekretär!

Ernste Sorgen, die mit der Ausführung einzelner Bestimmungen des Reichskonkordats in Verbindung stehen, sind in jüngster Zeit in allen Teilen Deutschlands durch Handlungen höherer und untergeordneter Stellen der Reichsregierung, der Länderregierung und nationalsozialistischer Organisationen hervorgerufen. Das hat die Bischöfe aller Diözesen Deutschlands bewogen, zu einer zweiten Plenarkonferenz zusammenzutreten, die am 29., 30. und 31. August in Fulda stattgefunden hat. Ein Mitglied der Konferenz, der Hochwürdigste Herr Erzbischof von Freiburg, teilte dabei auf Anregung des Hochwürdigsten Herrn Prälaten Kaas mit, es werde Eurer Eminenz erwünscht sein, wenn der Episkopat sich äußere zu der Frage, ob es ratsam sei, auf Beschleunigung der Ratifizierung des Konkordats hinzuwirken, oder ob vor der Ratifizierung zu dringen sei auf Beseitigung der oben bezeichneten Mißstände. Die Fuldaer Konferenz hat mich beauftragt, Eurer Eminenz folgendes ehrerbietigst zu unterbreiten.

Eine Retardierung der Ratifikation des Reichskonkordats ist nicht zu empfehlen. Im Gegenteil ist zu wünschen, daß die Ratifikation recht bald erfolge aus folgenden Gründen:

1. Es erheben sich vielfach Stimmen gegen das Konkordat. Auch Stimmen, die behaupten, der Reichskanzler erstrebe beim Konkordat nur einen außenpolitischen Prestige-Erfolg, ohne dessen innenpolitische Auswirkung voll und ganz zu wünschen.
2. Weite Kreise erklären, die Regierung sei in ihren Konzessionen zu weit gegangen; eine rückläufige Bewegung sei zu wünschen. Solche Stimmen werden lauter, wenn die Ratifikation verzögert wird. Das beunruhigt das katholische Volk.
3. Erst mit der Ratifikation gewinnen wir die Möglichkeit, gegen zahlreiche anti-katholische Aktionen bestimmter vorzugehen. Wird aber die Ratifikation länger verzögert, so wird die Position des Episkopats verschlechtert, nicht zum Nutzen der res catholica.

Diese Gründe sprechen für Beschleunigung der Ratifikation.

Andererseits ist sehr zu wünschen, daß gleichzeitig bei Vollziehung der Ratifikation die Abstellung der gravamina verlangt werde, die zu ehrlicher Ausführung der Stipulation unumgänglich zu fordern ist. Schon in meinem Dankschreiben an den Herrn Reichskanzler vom 22. Juli habe ich hervorgehoben, wie notwendig es sei, daß auch in Ausführung und Auswirkung der Vereinbarungen ein herzliches und aufrichtiges Entgegenkommen herrsche. Die Bischofskonferenz bittet ehrerbietigst um geneigte Erwägung, ob es zweckmäßig sei, daß der Heilige Stuhl mit Vollziehung der Ratifikation einen Schritt in dieser Richtung unternehme.

Allerdings können nicht alle Zweifel behoben werden, die über Sinn und Tragweite aller Sätze des Konkordats erwachsen. Das ist der Zukunft zu überlassen. Aus der Gegenwart aber seien folgende gravamina hier vermerkt.

I.

Betreff der katholischen Vereine, insbesondere der Jugend- und Jungmännervereine und Arbeitervereine.

1. In allen Teilen Deutschlands sind bis in die jüngsten Tage zahlreiche Vergewaltigungen des Eigentums, der Räume, Gebrauchsgegenstände und Beschlagnahme von Geldbeträgen katholischer Vereine vorgekommen. Der Generalpräses der katholischen Jugend- und Jungmännervereine Monsignore Wolker hat der Bischofskonferenz in einem dicken Hefte eine sehr umfangreiche Liste derjenigen Vergewaltigungen mitgeteilt, die ihm aus ganz Deutschland berichtet sind.

Viele dieser Vergewaltigungen sind auf Reklamation abgestellt, doch nicht alle, und die Unsicherheit dauert fort. Die Vereine sind verschüchtert in der Erwartung neuer Vergewaltigungen.

2. Katholische Vereine wurden überall öffentlich geschmäht als politisch unzuverlässig, als nicht national gesinnt, als staatsfeindlich. Ihnen wird vorgeworfen, daß sie gegen den starken Einheitswillen des Totalitätsstaates den Hader des konfessionellen Zwistes in das deutsche Volk bringen, und daß sie deshalb keine Existenzmöglichkeit im neuen Reiche haben dürfen. So die öffentlichen Zeitungsstimmen. Beschwerden dagegen bleiben unbeantwortet. Verdächtigt werden alle Vereine, deren Mitglieder als Einzelpersonen früher überwiegend zur Zentrumspartei gehalten haben. Es wird bestritten, daß ihre loyale Stellung zum neuen Reiche ehrlich sei. All' der Segen, der in religiös-sittlicher Hinsicht auf die Jugend ausgeht, wird verachtet.

3. Sehr groß ist überall der Druck auf die einzelnen Mitglieder der katholischen Vereine. In allen Zweigen des wirtschaftlichen Lebens werden sie zurückgesetzt. In Folge dessen fürchten sie mit Grund die größten Nachteile für ihr Lebenslos und ihre Familien: Ausschuß von Anstellung in staatlichen, provinziellen und städtischen Behörden und Betrieben. Die Mentalität der herrschenden Instanzen in Reich und Staaten hat auch zur Folge, daß in den privaten Geschäften und wirtschaftlichen Unternehmungen zahlreichste Entlassungen aus der Anstellung und Abweisung von Bewerbern Tag für Tag überall vorkommen. Nach den Berichten aus den verschiedensten Gegenden wird jeder entfernt, der nicht Parteigenosse des Nationalsozialismus ist; jeder Jugendliche, der nicht zur „Hitlerjugend“ gehört.

Dieser Druck überträgt sich überall auf die Kreise des Handels und Verkehrs, bis hinein in alle Schulstuben. Die Eltern wollen die Kinder nicht mehr in katholischen Vereinen lassen, weil durch die Zugehörigkeit zu denselben die Zukunft der Kinder bedroht erscheint. Zahllose Austritte aus den katholischen Vereinen überall unter dem Drucke der untergeordneten Organe der nationalsozialistischen Partei, die von den oberen Instanzen nicht wirksam zurückgehalten werden.

4. Es ist fast unmöglich, neue Mitglieder für katholische Vereine zu werben bei der Schuljugend höherer und niederer Schulen. Denn überall werden die Lehrer gedrängt, die Schüler zur Hitlerjugend zu führen. Die Lehrer müssen berichten, in welchem Umfange sie damit Erfolg haben; sie fürchten sonst Entlassung oder schädigende Versetzung. So werden den katholischen Vereinen die Lebensquellen abgeschnitten. Denn Schüler, die während sieben Jahre zur „Hitlerjugend“ gehört haben, können nach der Schulentlassung nicht mehr für die katholischen Vereine geworben werden; ganz von selbst läuft die Zugehörigkeit zum nationalsozialistischen Jugendbunde weiter während der Jahre der Fortbildungs- oder Berufsschule. Ähnlich ist es bei der weiblichen Jugend.

5. Vereinsleben und Kundgebungen der katholischen Jugendvereine und Jungmännervereine werden in zahllosen Fällen aufs schärfste überwacht, ungünstig beurteilt, vielfach verhindert. Den katholischen Vereinen wird oft verboten, sich zu betätigen in Sport, Wanderungen, öffentlichem vereinsmäßigem Auftreten, Kundgebungen und Werbeversammlungen.

Damit wird Freudigkeit und Zuversicht gelähmt. Die Atmosphäre ist wie Gewitterschwüle. Alles, was zu katholischen Organisationen hält, gilt als national nicht zuverlässig. Von selbst kommt es dann, daß antikatholische Instinkte in den Massen geweckt werden.

Alles das ist doch offensichtlich gegen Artikel 31 des Reichskonkordats. Sache der Regierung würde es sein, gegen alle diese Vergewaltigungen so aktuell und so wirksam einzuschreiten, daß freies und friedliches Vereinsleben möglich wäre.

6. Feinlich berührt das Verbot an die „Hitlerjugend“, gleichzeitig zum katholischen Verein zu gehören. Damit sind diese Jugendlichen dem segensreichen Einfluß entzogen, der von dem katholischen Vereinsgeiste in die Herzen der nicht-katholisch organisierten Jugendlichen übergehen soll.

(Unvollständig? Der Rest des Blattes ist abgeschnitten.)

Dokument Nr. 5

Der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz an das Auswärtige Amt
(Abschrift „zu gefl. Kenntnisnahme“ BA Trier, Abt. 59 Nr. 13 fol 195—196)

Breslau, den 7. 9. 1933

Seit Wochen bin ich in ernster Sorge um die Ratifizierung des Reichskonkordats mit dem Heiligen Stuhle. Da die Vorbereitung der Ratifizierung in Händen des Auswärtigen Amtes liegt, so bittet die Fuldaer Bischofskonferenz darauf aufmerksam machen zu dürfen, daß fast überall im Reiche zahlreiche Handlungen gegen die im Art. 31 des Konkordats geschützten Vereine vorkommen, die als Vergewaltigungen und Verfehrungen derselben bezeichnet werden müssen, und daß wohl einige Verbote gegen Vergewaltigung von ministeriellen Stellen ausgegangen sind, doch nicht bekannt oder bemerkbar geworden ist, daß Reichs- und Länderregierungen Wirkames der Art unternehmen, daß dem Einhalt geschähe. Ich bin ungewiß, an welche Stelle ich die Berichte über solche Vorgänge richten soll, weil verschiedenartige Unterorgane die eigentlichen Urheber sind, und es unklar zu sein scheint, wem die verantwortliche Aufsicht obliegt. Allein soweit die Stellung des Heiligen Stuhles zum Vertrage des Reichs in Betracht kommt, dürfte dem Vatikanischen Referat des Auswärtigen Amtes am besten eine Beurteilung der Auswirkung der genannten Vorgänge möglich sein. Die Gefahr liegt in jener Geistesrichtung, aus der am 8. und 11. August die nationalsozialistischen Jugendbünde in Neustadt O./S. den Aufruf publizieren: „Heraus aus den konfessionellen Vereinen, die den unseligen Geist der Zerrissenheit weiter pflegen.“

Nicht nur aus meiner Erzdiözese liegen mir bittere Klagen vor über eine mit dem Konkordat nicht vereinbarliche Behandlung der Jugendvereine, sondern auch der Fuldaer Bischofskonferenz ist von der Zentrale der Katholischen Jugend- und Jungmännervereine ein dickes Heft, enthaltend Verzeichnis der nach dort berichteten Übergriffe solcher Art vorgelegt. Daß der Episkopat gegenüber den beiden hohen Paziszenten des Konkordats über alles das schweigend hinweggeht, würde mit seiner Verantwortlichkeit nicht vereinbarlich sein.

Ich bitte, dem Auswärtigen Amte zwei Nummern der Zeitschrift „Der Deutsche Sturmtrupp“ Nr. 14 und 16, Herausgeber Baldur von Schirach, anbei vorlegen zu dürfen. Man sage nicht, daß sie keine direkte Bekämpfung deutscher Geistlicher und deutscher katholischer Vereine enthalten; sondern man beachte, welchen Eindruck all' das Gebotene auf die Psyche der Jugend machen muß. Die angezeichneten Stellen und Bilder charakterisieren die Absicht derer, von denen die genannten Aktionen gegen katholische Vereine direkt oder indirekt ausgehen. Eine Jugend und eine Öffentlichkeit, die die Mentalität dieser Blätter in sich aufnimmt, kann unmöglich eine korrekte Stellung zu Art. 31 des Reichskonkordats einnehmen.

Auswärtiges Amt bitte ich um wohlwollende Würdigung der sehr ernsten Sorgen, die durch diese und ähnliche Vorkommnisse bei der jüngsten Plenarkonferenz des Episkopats der Diözesen Deutschlands hervorgerufen sind.

gez.: A. Card. Bertram

Dokument Nr. 6

Erzbischof Gröber an Ministerialdirektor Buttmann aus dem Reichsinnenministerium
(Umdruck BA Trier, Abt. 59 Nr. 13 fol 190—194)

Berlin, den 7. 9. 1933

Hochverehrter Herr Ministerialdirektor!

Es drängt mich, Ihnen, hochverehrter Herr Ministerialdirektor, meinen ganz herzlichen Dank für die so eingehende Besprechung abzustatten, die Sie Exzellenz Berning und mir gestern abend in opferwilliger Weise gewährten. Ich zweifle nicht daran, daß dadurch schon manche Hindernisse beseitigt worden sind, die sich vielleicht der Ratifikation des Konkordates noch in den Weg legten.

Es waren namentlich die nachfolgenden Punkte, die katholischerseits als konkordatswidrig empfunden wurden. Fast nirgends erkannte man, zumal bei den unteren Stellen, die Gleichberechtigung der katholischen Organisationen mit den anderen in Schule, Gemeinde und Staat an. Im Gegenteil war man bedauerlicherweise bemüht, die katholischen Organisationen in der Presse zu brandmarken, ihr Eigenleben zu unterbinden, ihr öffentliches Auftreten zu verbieten und ihre Mitglieder mit der Begründung zum Austritt zu bewegen, daß lediglich den Angehörigen der nationalsozialistischen Organisationen künftighin eine Stellung im Staat oder in der Gemeinde zufallen werde. Man versuchte weiter die katholischen Organisationen dadurch zu schwächen, daß man ihnen untersagte, neue Mitglieder aufzunehmen. Ganz allgemein verbot man den Lehrern und Lehrerinnen in den katholischen Vereinen zu wirken. Dagegen wurde verlangt, daß sie ihre gesamte Schuljugend der Hitlerjugend zuführen. Die Doppelmitgliedschaft in den nationalen und zugleich katholischen Vereinen aber wurde verweigert. Ganz bedauerlich entwickelten sich die Zustände in Bayern, wo bis auf den heutigen Tag fast jegliche Tätigkeit der katholischen Vereine untersagt ist, ja selbst die geselligen Zusammenkünfte der Geistlichen einer besonderen Erlaubnis bedürfen.

Ich freue mich darüber, daß Sie, hochverehrter Herr Ministerialdirektor, in Ihrem so gerechten und wohlwollenden Denken solcherlei Erscheinungen mißbilligen und entschlossen sind, deren Beseitigung zu erwirken und für etwaige neue Fälle eine Art Schiedsstelle im Reichsinnenministerium zu errichten. Um aber bestehende Spannungen zu entfernen und die Ratifikation des Konkordates nicht weiter zu belasten, erlaube ich mir, Ihnen die Bitte ergebenst zu unterbreiten, vielleicht jetzt schon mit Berufung auf die Erklärungen des Herrn Reichskanzlers anläßlich der Paraphierung des Konkordates das Geeignete in den wesentlichen Punkten wirksam veranlassen zu wollen. Für eine sehr gefällige Mitteilung Ihrer Entschlüsse wäre ich außerordentlich dankbar.

Sie würden weiterhin die katholischen Bischöfe besonders verpflichten, wenn Sie durch eine genaue Umgrenzung des Begriffs „Einordnung“, die für eine Reihe von Vereinen und Verbänden unter einer Dachorganisation verlangt wird, die Bedenken zerstreuten, daß damit die Selbständigkeit der Vereine und Organisationen getroffen werden soll, oder daß ihnen dadurch finanzielle Belastungen erwachsen, unter denen sie in absehbarer Zeit zusammenbrechen müssen.

Was die katholische Presse betrifft, so haben wir sowohl aus Ihrem als aus dem Munde des Herrn Ministers Frick gestern gehört, daß der Untertitel „katholische Zeitung“ fürderhin im Interesse der Volkseinheit nicht mehr geduldet werden könne. Die katholische Presse wird sich im Gehorsam damit zufrieden geben, sofern auch ein ähnliches Verbot die Untertitel der evangelischen Presse beseitigt. Sie wird um so williger darauf verzichten, als dadurch der katholische Charakter nicht leiden soll, wie es schon bei der Auflösung der Zentrumspartei Herrn Dr. Hackelsberger gegenüber mit der Zusage zum Ausdruck kam, daß „die katholische, national eingestellte Presse den gleichen Schutz genießen solle, wie die übrige nationale Presse“. Es scheint damit auch ohne weiteres gewährleistet zu sein, daß die katholische Presse eine gewisse Freiheit in der Verkündigung und Verteidigung der katholischen Lehren und Grundsätze genieße, ohne daß sie immer wieder Gefahr läuft, verboten zu werden. Selbstverständlich wird sich diese Freiheit in jenen Grenzen bewegen, die dem Gehorsam und der Achtung vor der staatlichen Autorität entsprechen und die Sachlichkeit in der Darstellung und Begründung nicht verletzen. Aus dem Schutz, der der katholischen Presse zugestanden wurde, wird sich außerdem noch ergeben, daß es allen Katholiken freigestellt wird, eine katholisch gerichtete Zeitung zu halten, und daß nicht Druckmittel angewendet werden, um bei den Beamten und Angestellten in Gemeinde und Staat den Bezug eines katholischen Blattes zu verhindern. Es dürfte auch der Gerechtigkeit entsprechen, daß die katholischen Zeitungen nicht durch die Verweigerung amtlicher Nachrichten und Inserate zu Schaden kommen. Man wende nicht ein, daß die nationalsozialistische Presse die katholische Presse zu ersetzen vermöge. Die nationalsozialistische Presse wird, wie der Staat selber, einen interkonfessionellen Charakter tragen und religiöse, katholisch kulturelle und karitative Dinge überhaupt nicht in dem Umfang behandeln können, wie es die Sache und der katholische Bevölkerungsteil verlangen.

Es war mir weiter eine große Freude und innere Beruhigung, daß Sie, hochverehrter Herr Ministerialdirektor, eine Anzahl anderer Störungen im katholischen Volksleben, wie Angriffe untergeordneter Organe auf katholische Geistliche und Laien wegen weit zurückliegender oder unwichtiger oder gar unwahrer Dinge mißbilligen. Schutzhaftverfügungen gegen katholische Geistliche und Laien, wie sie, bis in die letzten Wochen hinein, oft aus rein persönlichen Gegensätzen erfolgten, werden wohl mit der Ratifikation des Konkordates ebenso verschwinden, wie die Zurücksetzungen und Entlassung früherer katholischer Politiker und bisheriger katholischer Beamten und die Maßregeln gegen katholische Schriftleiter und christliche Gewerkschaftler, deren Lebensaufgabe Jahre und Jahrzehnte hindurch nur dem Kampf gegen den Marxismus galt, wobei ich allerdings voraussetze, daß sich alle diese Menschen rückhaltlos und opferwillig auf den Boden unseres neuen Staatswesens stellen.

Wir haben gestern abend noch über den Artikel 32 des Konkordates gesprochen. Ich verhehle mir die Schwierigkeiten der Lage nicht, in der Sie sich, hochverehrter Herr Ministerialdirektor, der evangelischen Geistlichkeit gegenüber befinden. Gerne will ich mich in der von mir selber vorgeschlagenen Weise bemühen, einen Übergangszustand zu schaffen, der einerseits die katholische Geistlichkeit nicht mit einem Ausnahmegesetz brandmarkt, andererseits aber auch nicht die parteilich bisher betätigte evangelische Geistlichkeit zum Opfer des deutschen Konkordates stempelt. Es wird mir das um so eher gelingen, je baldier und gründlicher all die Störungen verschwinden, die ich zu meinem großen Bedauern im Hauptteile dieses Briefes zusammenfassend kennzeichnen mußte. Ich wiederhole daher die ergebenste Bitte, mit der Autorität der Reichsregierung Dinge abzustellen, die nach der Meinung des Heiligen Stuhles wie auch der deutschen Bischöfe dem Wortlaut und Geist des Konkordates widersprechen.

Ich habe, hochverehrter Herr Ministerialdirektor, in diesem Briefe, den ich mit voller Zustimmung des Herrn Bischofs von Osnabrück schrieb, nicht minder meiner nationalen als meiner katholischen Seele Ausdruck verliehen. Niemand wäre froher als ich, wenn es gelänge, jene so notwendige deutsche Einheit und Einigkeit wiederherzustellen, die den Aufstieg unseres Volkes unter der heroischen Führung des Herrn Reichskanzlers verbürgen. Leider sind wir Deutschen konfessionell gespalten und werden es voraussichtlich auch in der Zukunft bleiben. Das soll uns Katholiken aber nicht verhindern, unsere volle Kraft dem Vaterland zu widmen und für das Volkwohl auch jene übernatürlichen Kräfte wirksam zu machen, die aus unserem katholischen Glauben entspringen.

Mit dem Ausdruck höchster Verehrung und stets dankbarer Gesinnung

Ihr treu ergebener

† Conrad, Erzbischof

Dokument Nr. 7

Bericht von Erzbischof Gröber an die deutschen Bischöfe über die Verhandlungen mit Ministerialdirektor Buttman

(Umdruck BA Trier, Abt. 59 Nr. 13 fol. 188—189)

Freiburg, den 9. 9. 1933

Exzellenz!

Am Mittwochabend hatten Exzellenz Berning und ich im Reichsinnenministerium eine über drei Stunden dauernde Besprechung mit Herrn Ministerialdirektor Buttman. Es handelte sich dabei um die in Fulda genehmigte Liste der katholischen Vereine und deren Einreihung in Absatz A oder B des Artikels 31 des Konkordates. Besondere Schwierigkeiten haben sich dabei vorerst nicht ergeben, da in den einzelnen Fällen die Begründung durch Exzellenz von Osnabrück eingehend und einleuchtend war. Im Zusammenhang mit der Überprüfung der Liste wurden dann noch verschiedene grundsätzliche Punkte erörtert und die Beschwerden mitgeteilt, die in der letzten Zeit wegen der konkordatswidrigen Behandlung der Vereine, der andauernden Bekämpfung der katholischen Presse und der Angriffe, Zurücksetzungen und Bestrafungen katholischer Persönlichkeiten erhoben wurden. Im allgemeinen hat Herr Ministerialdirektor Buttman gründliche Abhilfe versprochen, sobald das Konkordat ratifiziert sei und damit Gesetzeskraft erhalte. Im Verlauf der Verhandlungen wurde Exzellenz von Osnabrück und mir auch Gelegenheit geboten, mit Herrn Reichsinnenminister Frick zu sprechen. Dabei wurden die oben angeführten Beschwerden berührt und die Gesetzentwürfe über die Sterilisation und die Gleichberechtigung der Leichenverbrennung mit der christlichen Leichenbeerdigung erwähnt. Es wurde dabei betont, daß der katholische Bevölkerungsteil es gerade im gegenwärtigen Zeitpunkt, in dem doch durch das Konkordat eine Beruhigung eintreten solle, es schmerzlich empfinden müßte, wenn ihm auf gesetzgeberischem Wege die gebührende Rücksicht versagt würde. Herr Reichsinnenminister Frick will die Angelegenheit überlegen. In bezug auf den Gesetzentwurf¹⁸ über die Sterilisation hat der Unterzeichnete gebeten, die Vorlage wenigstens dadurch zu mildern, daß die Zwangssterilisation ausgeschlossen ist.

Exzellenz von Osnabrück hat sich außerdem auch sonst Mühe gegeben, durch seinen Einfluß als Preussischer Staatsrat Schwierigkeiten auf anderen Gebieten aus dem Wege zu räumen, worüber er wohl gelegentlich selber berichten wird.

Was die Ratifikation des Konkordates betrifft, so ergab sich aus allen Verhandlungen die Schlußfolgerung, daß sie möglichst bald erfolgen solle. Herr Ministerialdirektor Buttman teilte uns mit, daß der Heilige Stuhl durch einen Artikel der „Nationalzeitung“ in Essen, der teilweise auch vom „Temps“¹⁹ übernommen wurde, sehr erregt sei, zumal die Nationalzeitung als das Organ des Herrn Ministerpräsidenten Göring in Betracht komme. Herr Buttman war in der Lage, zu erklären, daß der Artikel ohne Wissen und Willen der Reichsregierung erschienen sei und sich mit deren Absichten nicht decke. Ähnliche Erklärungen hat er auch durch die deutsche Botschaft dem Vatikan weiterleiten lassen.

Am Donnerstagvormittag faßte der Unterzeichnete die wichtigsten Verhandlungspunkte noch einmal schriftlich zusammen, um sie neuerdings dem Herrn Ministerialdirektor Buttman zu übermitteln. Eine Abschrift des Schreibens liegt bei. Eine Antwort darauf ist noch nicht erfolgt.

Mit dem Ausdruck besonderer Verehrung und Hochachtung!

† Conrad, Erzbischof

Dokument Nr. 8

Kardinalstaatssekretär Pacelli an Kardinal Bertram

(Abschrift BA Trier, Abt. 59 Nr. 13 fol. 197—198)

Nr. 2455/33

Dal Vaticano, den 10. 9. 1933

Euerer Eminenz

habe ich die Ehre, den Empfang Ihres geneigten Schreibens vom 2. d. M. ganz ergebenst zu bestätigen. Ich habe es umgehend dem Heiligen Vater vorgelegt, und seine Heiligkeit

¹⁸ Vgl. Anm. 11.

¹⁹ Nach „Temps“ hatte sich die Essener „Nationalzeitung“ gegen eine Auslegung des Konkordats durch die Fuldaer Bischofskonferenz gewandt und der Erwartung Ausdruck gegeben, daß die Stellungnahmen des „Osservatore Romano“ weder die Meinung der Kurie noch die des deutschen Episkopates widergeben. Vgl. „Kurze Notiz über eine Besprechung S. E. Kardinal Staatssekretärs Pacelli mit dem deutschen Geschäftsträger, Herr Dr. Klec, am 5. 9. 1933“ in den in Anm. 8 angeführten „Dokumenten“ S. 8; Deuerlein S. 132.

hat sowohl von der geschätzten Meinung der Fuldaer Bischofskonferenz über die Ratifizierung wie von den Beschwerden der Hochwürdigsten Bischöfe mit besonderem Interesse Kenntnis genommen.

Gerne ist der Heilige Stuhl dem Wunsch der Hochwürdigsten Bischöfe entgegengekommen und hat die übermittelten Beschwerden und Bitten der Regierung in einem eigenen Promemoria unterbreitet. Des weiteren wird Euer Eminenz dieser Tage aus einer Pressemeldung ersehen, daß der Heilige Stuhl der Reichsregierung mündlich und schriftlich die Konkordatsmaterien vorgelegt hat, die entweder umgehend der Klarstellung bedürfen oder deren bisherige praktische Handhabung Anlaß zu Klagen gegeben hat.

Ich darf bemerken, daß die von Eurer Eminenz berührten Konkordatspunkte alle zur Sprache kommen konnten, aber außerdem noch eine Reihe anderer die Freiheit der katholischen Seelsorge und die Bekenntnisschule betreffenden Fragen. Die Reichsregierung hat sich dem Heiligen Stuhle gegenüber bereit erklärt, über diese Materien bis zu einem freundschaftlichen Einvernehmen baldigst zu verhandeln.

Wie Euer Eminenz bis zum Eintreffen dieses Schreibens aus der Presse weiter ersehen haben werden, ist heute nachmittag das Konkordat ratifiziert worden. Wenn der Heilige Stuhl dem bestimmten Wunsch der Regierung, ohne weiteren Verzug zur Ratifizierung zu schreiten, entgegenkommen zu sollen glaubte, bevor die erwähnten Materien bereinigt sind, so war für ihn die hochgeschätzte Meinung der Fuldaer Bischofskonferenz ausschlaggebend. Andererseits hat gerade der Antrag der Reichsregierung auf umgehende Ratifizierung es dem Heiligen Stuhl ermöglicht, sie um so stärker zu einer befriedigenden Klarstellung und Regelung aller umstrittenen oder gefährdeten Konkordatsmaterien zu verpflichten.

In der Hoffnung, daß das Konkordat dem Gang des katholischen Lebens in Deutschland, das der Heilige Vater mit großer Sorge und herzlicher Liebe verfolgt, reichen Segen bringe, verbleibe ich in alter inniger Verehrung, Ihre Hände küssend,

Eurer Eminenz ergebenster
gez. E. Card. Pacelli

Dokument Nr. 9

Erzbischof Gröber an Kardinal Bertram
(Abschrift BA Trier, Abt. 59 Nr. 13 fol. 199—202)

Rom, den 27. 10. 1933

Eminenz! Hochwürdigster Herr Erzbischof!

Seit Dienstag früh bin ich wieder in Rom, wo in den letzten Tagen langwierige Verhandlungen über Ergänzungen des Reichskonkordates stattgefunden haben. In der ersten Zeit schien es, als ob nicht viel erreicht werden könne. Heute aber sind die Verhandlungen um ein Wesentliches vorangegangen. Namentlich stand der Artikel 31 zur Beratung. Wenn die Zusicherungen, die nunmehr gegeben worden sind, eingehalten werden, wird das katholische Vereinsleben vor keinen weiteren großen Gefahren stehen. Prälat Wolker hat mir diesen Vormittag eine sehr sorgfältig ausgearbeitete Denkschrift über Eingriffe in die Jugendorganisationen samt zuverlässigen Belegen übergeben. Ich habe die Denkschrift während der Sitzung im Vatikan Herrn Ministerialrat Dr. Buttman eingehändigt.

Schon vor drei Tagen ist das Promemoria des Heiligen Stuhles ihm übergeben worden. Der Ton läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Da verlangt worden ist, daß der Heilige Stuhl seine Beschwerden detaillieren solle, waren in kirchlichen Kreisen einige Beratungen notwendig. Es wurde selbstverständlich beschlossen, daß es unter der Würde des Heiligen Stuhles liege, den Beweis für die Beschwerden des Promemorias anzutreten. Dagegen wurde es durchaus gebilligt, daß von seiten des deutschen Episkopates in der allernächsten Zeit die Beschwerden über Mißgriffe und Eingriffe in das Konkordatsleben nach Berlin an das Reichsinnenministerium mit dem dringenden Ersuchen geleitet werden sollen, endlich einmal diese bedauerlichen Dinge abzustellen. Auch von der nichtkirchlichen Seite wurde es mit der Bemerkung gewünscht, je kräftiger und brutaler die Fälle seien, desto besser. Ich wiederhole es, daß die Einsetzung der Beschwerden in den allernächsten Tagen erfolgen solle, weil es davon auch abhängen wird, welche Stellung der deutsche Episkopat dem 12. November gegenüber einnimmt. Die Regierung wird es als einen nationalen Akt ersten Ranges betrachten, wenn vor diesem Tag eine Kundgebung der deutschen Bischöfe erfolgt. Von

nichtkirchlicher Seite wurde betont, daß der Stellungnahme des Episkopats den Wahlen gegenüber auch die erneute Feststellung vorausgehen könne, daß leider so vieles in Deutschland die Seele der Oberhirten mit Kummer und Sorge erfülle. Nach der Auffassung der Hochwürdigsten Herren, die ich hier traf und nach meiner persönlichen wird sich eine Kundgebung nicht umgehen lassen. Nur kommt es auf die Formulierung an, die ihr gegeben wird. Eine Kundgebung ohne Einschränkung würde von selten des katholischen Volkes unmöglich verstanden werden²⁰. Umgekehrt würde die Unterlassung einer Kundgebung in der für unser Vaterland so schicksalsschweren Zeit als ein Mangel an patriotischem Sinn gedeutet werden. Auch die praktischen Folgen einer solchen Unterlassung wären nicht abzusehen. Es wird sich also darum handeln, die Würde mit der Vaterlandsliebe zu vereinigen und den Schmerz über Dinge, die in der letzten Zeit noch vorgekommen sind, mit dem Vertrauen auf eine baldige Abstellung zu verbinden²¹. Es müßte außerdem von selten der Regierung nicht bloß ein Wort gesprochen, sondern auch eine Tat geleistet werden. Damit vor allem würde die Kundgebung der Bischöfe im katholischen Volke verstanden werden und eine neue weitere Begründung erfahren. Ein günstiges Zeichen ist schon darin zu sehen, daß am 2. November eine Besprechung im Reichsinnenministerium über den Sterilisations-gesetzesentwurf stattfinden soll²². Was nach dem 12. November wohl werden wird, das weiß Gott. Ich bin davon überzeugt, daß es der Vertreter der Regierung ernst und aufrichtig meint und seinerseits auch alles tun will, was in seiner Kraft ist. Ob sich aber nicht im Verlauf der nächsten Monate Verhältnisse entwickeln, die wiederum zu einer Sabotage einzelner Artikel des Konkordates oder gar das ganzen Konkordats-werkes führen? Es liegt so sehr im Bereiche der Möglichkeit, daß auch der Heilige Vater in seiner Ansprache an die deutschen Jungmänner, die zu einer Audienz bei ihm erschienen waren, Worte tiefster Besorgnis gerichtet hat. Gleich ihm bin allerdings auch ich Optimist und vertraue, daß die staatsmännische Einsicht in den nächsten Monaten Erscheinungen verhindert, die jene des früheren Kulturkampfes noch um ein Wesentliches überschreiten. Für die Beurteilung der nächsten Zeit und auch für unsere Stellungnahme dem 12. November gegenüber wird von großer Bedeutung sein, was die deutsche Regierung auf das Promemoria des Heiligen Stuhles antworten wird. Vielleicht ist es möglich, am 2. November schon zu erfahren, ob und was von ihrer Seite in jenen Tagen geschieht. Sollte Euer Eminenz gerade für diesen Anlaß irgend-

²⁰ Handschriftliche Randbemerkung von M. (= Weihbischof Antonius Mönch, geb. 13. 6. 1870 in Niederholzweiher; 1. 7. 1915 zum Weihbischof von Trier ernannt; † 14. 2. 1935): Sehr richtig!

²¹ Anm. von M.: Beides muß gesagt werden. Vgl. die Kundgebung Erzb. Gröbers v. 8. XI. 33: Amtsblatt f. d. Erzd. Freiburg Nr. 23 v. 9. XI. 33. Ecclesiastica 13 (1933) 479. Hier auch die Kundgebungen Kardinal Bertrams und der bayerischen Bischöfe. Letztere allein nennen klar „jene Vorkommnisse und Verordnungen der letzten Monate“, die die Bischöfe mit „Kummer und Sorge erfüllen“. Die Verbreitung dieses Hirtenwortes wurde verboten. Für die Diözese Trier erließ der Generalvikar Tilmann ein als vertraulichen Umdruck an den Klerus ergangenes Schreiben v. 4. XI. 1933 „das Verhalten zum 12. XI. betreffend“. Unter Punkt 5 wird hier gesagt: „Es ist nicht unmöglich, daß auch noch eine Verlautbarung des Episkopates kommt. Dieselbe ist nur für die Presse bestimmt und wird nicht auf der Kanzel verlesen“ (BA Trier Abt. 103 Nr. 1 fol. 23). Das Hirtenwort Bischof Bornewassers zur Wahl erschien nicht im Amtsanzeiger, sondern in der Tagespresse. Es lautet nach „Trierischer Volksfreund“ Jg. 58 Nr. 255 v. 11. 11. 1933: „Der Trierer Bischof zur Wahl. Der 12. November 1933 ist für unser Vaterland ein Tag von besonderer Bedeutung. Zwar kennt das Kirche und Reich in gleicher Weise bindende und verpflichtende Reichskonkordat Bestimmungen, die für die Geistlichen und Ordensleute die Mitgliedschaft in politischen Parteien und die Tätigkeit für solche Parteien ausschließen. Aber dem Reichskonkordat steht es nicht entgegen, und viele schwere Sorgen, von denen die Oberhirten Deutschlands übervoll sind, halten mich nicht ab, meine Diözesanen an die für jeden Katholiken freilich selbstverständliche und immer geübte Vaterlandsliebe in diesem Augenblick besonders zu erinnern. Diese Vaterlandsliebe legt uns die erste Pflicht auf, die bestehende Regierung in ihrem Kampf um die volle Gleichberechtigung des deutschen Volkes mit den anderen Völkern, um die Erhaltung der nationalen Ehre, um Herstellung des wahren Friedens und um Schaffung von Arbeit und Brot mit allen Kräften zu unterstützen. Dazu gehört auch, am Wahltag nach bestem Wissen und Gewissen seine Pflicht zu tun, und nach alter katholischer Sitte, vor allem am Tage der Wahl, für das Wohl von Volk und Vaterland zu beten.“

²² Anm. von M.: Durch Änderung dieses Gesetzes bzw. seiner Ausführung könnte eine Tat gesetzt werden.

welche Wünsche oder Anregungen²³ mir übermitteln, so wäre ich dafür außerordentlich dankbar. Ich bitte auch, die Aufforderung an die einzelnen Ordinariate, ihre Beschwerdepunkte einzusenden, sofort ergehen zu lassen, da ich selber durch die Abhaltungen hier in Rom und durch die Rückreise nicht in der Lage bin, Weiteres zu unternehmen.

Mit dem Ausdruck besonderer Verehrung und dankbarer Wertschätzung

Euer Eminenz ergebener

(gez.) † Conrad

Erzbischof

Ich füge noch an, daß die Vereinsliste, wie ich hier erfahren habe, vom Reichsinnenministerium an die Reichsstatthalter zur Nachprüfung übergeben worden ist und erst am 20. Oktober zurückkam. Bei der heutigen Besprechung im Vatikan wurde dringend verlangt, daß eine Einsicht in die nunmehr überprüfte Liste in der aller-nächsten Zeit sowohl durch den deutschen Episkopat als durch den Heiligen Stuhl erfolgen solle²⁴. Aus der Einsicht in die Liste läßt sich Wesentliches erkennen oder erschließen. Die Einsichtnahme muß spätestens bis zum 8. November ermöglicht werden.

²³ Anm. von M.: Wie steht es mit dem angeblich in Vorbereitung sich befindenden Gesetz über „Sterbehilfe“? Was geschieht gegen Baldur v. Schirach? Was gegen Professor Bergmann?

²⁴ Anm. von M.: Sehr wichtig.

BERICHTE

Das christliche Apostolat¹

Von dem Werk, das wir hier anzeigen, hat jemand treffend gesagt, es sei kein Buch, sondern eine Bibliothek. Es handelt sich in der Tat um das Werk eines Fachmannes und um eine Arbeit, die in langen Jahren gewachsen ist, ehe sie in dieser Reife und — vorerst sicherlich — erschöpfenden Erfassung des Gegenstandes vorgelegt werden konnte. Man spürt in jedem Kapitel den Ernst, mit dem der Verfasser, Domkapitular in Linz a. D., Mitglied der „Commissione dell'Apostolato dei Laici“ zur Vorbereitung des 2. Vatikanischen Konzils und seit einiger Zeit Universitätsprofessor in Wien, seine Fragen stellt und ihnen in nüchterner klarer Darstellung, die jedem Überschwang abhold ist, auf den Grund geht. Wir können in diesem Werk nicht nur ein, sondern das Standardwerk in deutscher Sprache über das christliche Apostolat und damit auch über den Standort des Laien in der Kirche begrüßen.

Das Inhaltsverzeichnis zählt 33 Seiten. Auf den Seiten 43 bis 55 werden ausführlich die Quellen und die Literatur, aus denen geschöpft wurde, angegeben. Das Personenverzeichnis findet sich Seite 1141—1153. Das Sachverzeichnis, das mit großer Sorgfalt gearbeitet ist und die erdrückende *moles* des Buches auch dem erschließt, der nicht die Zeit findet, das ganze Werk zu lesen oder gar durchzuarbeiten, umfaßt volle 40 Seiten (S. 1155—1195).

Im Rahmen dieser Anzeige ist es nicht möglich, das ganze Werk zu besprechen. Wir wollen uns deshalb damit begnügen, einer allgemeinen Inhaltsangabe einen genaueren Bericht über einige Partien des zweiten Teils anzuschließen.

¹ Klostermann, Ferdinand: Das Christliche Apostolat. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verl. 1962. 1196 S. Lw. 53 DM.

Der erste Teil des dreigeteilten Werkes trägt die Überschrift „Apostel und Apostolat, Wortanalyse und Wortgebrauch“ und befaßt sich im 1. Abschnitt mit dem Wort und der Wirklichkeit des „Apostels“, und zwar im vorchristlichen Raum, im Neuen Testament (der Apostel Jesus, die zwölf Apostel, der Ersatzapostel Matthias, andere Apostel), in der urchristlichen und in der späteren Zeit bis auf die Gegenwart. Der 2. Abschnitt berichtet über die Verwendung der Eigenschaftswörter *apostolisch*, *apostolaris*, *apostolaticus*, *apostolicalis*, *apostolificus*, der Hauptwörter *Apostolicus*, *Apostolicum*, *Apostolica*, *Apostolicatus*, *Apostolium*, *Apostoliner-Apostolinen* und der verwandten Zeitwörter *apostolare* und *apostolicare*. Gewiß, in diesem ersten Teil referiert der Verfasser in der Hauptsache, was zu diesem Thema anderweitig gesagt und erarbeitet worden ist, aber die umsichtige und gelassene Art seiner Berichterstattung, die unklar und unsicher sein läßt, was dieses nach den Ergebnissen der bisherigen Forschung ist, kann nur begrüßt werden. Man ist für diesen Überblick dankbar und man spürt, wie die Studien den Verfasser dazu geführt haben, nicht nur der Vollständigkeit halber, sondern auch um der Komplexität der Fragen willen, diesen Abschnitt hinzuzugeben und seinem Werke voranzusetzen.

Dem zweiten Teil seines Werkes hat Klostermann die Überschrift „Grundformen des christlichen Apostolates“ gegeben. Ein 1. Abschnitt handelt vom Apostolat in seinem Ursprung und untersucht das Urapostolat Jesu in Ursprung, Wesen und im Hinblick auf seine Ursachen, das Assistenzapostolat Marias und das Apostolat der Zwölf. So ist der Weg zum 2. Abschnitt, der sich mit dem Apostolat der Kirche befaßt, frei. Der 3. Abschnitt behandelt das Hauptapostolat der Amtsträger, der 4. das Grundapostolat der Christen, der 5. das Assistenzapostolat der Weltlaien und ein 6. das Assistenzapostolat der Ordensleute. Ein 7. Abschnitt weist auf Zusammenhänge und Folgerungen hin. Ohne Zweifel liegt in diesem zweiten Teil das Schwergewicht des Werkes.

Der abschließende dritte Teil handelt vom Ziel, von den Aufgaben und vom Wesen des christlichen Apostolates.

Mögen sich in dem Werk auch einige Überschneidungen und Wiederholungen gleicher und ähnlicher Gedankengänge finden, so wird man diese doch gerne in Kauf nehmen, weil nur so eine jeweils möglichst erschöpfende Darlegung eines in sich geschlossenen Sachverhaltes zu erreichen war. Diese Wiederholungen und Überschneidungen kommen dem zugute, der das Werk zu Rate zieht, ohne es im Zusammenhang und ganz lesen zu können. Vor allem aber wird man dankbar die umfangreiche und sorgfältige Darbietung und Auswertung der Quellen, und besonders der kirchlichen Dokumente, die anderswo wohl kaum in dieser Ausführlichkeit und Gründlichkeit dargeboten werden, entgegennehmen. In dieser Hinsicht kann das Werk Klostermanns unschätzbare Dienste leisten, weil es dem Leser eine genaue, eigenständige und zuverlässige Orientierung an Hand der Quellen ermöglicht.

II

Von den vielen Fragen, die Klostermann in seinem Buch behandelt, besitzen vielleicht jene nach dem Grundapostolat der Christen und nach dem Assistenzapostolat der Weltlaien besonderes Interesse.

Das „Haupt“-Apostolat, jenes also der amtlichen Sendung, auf das wir hier nur hinweisen, kommt den Amtsträgern und nur ihnen und zwar, insofern sie als Amtsträger betrachtet werden, zu. Das Wort „Haupt“-Apostolat soll zum Ausdruck bringen, daß es sich hier um eine Teilnahme an der Gewalt Christi, insofern er Haupt ist, handelt. Dieses Amt ist im Episkopat des Petrusamtes und der Bischöfe, und zwar in seiner Lehr-, Hirten- und priesterlichen Gewalt verkörpert. Es muß ganz und gar als Dienst an der Kirche begriffen werden. In einem weiteren Sinne gehören zu den Trägern des Hauptapostolates jene, die in der sakramentalen Weiheordnung nichtbischöflichen Ranges oder in einer von der Kirche gestifteten hierarchischen Ordnung stehen. Hierher gehören auch jene Gewalten, die nicht im eigentlichen Sinne hoheitlicher Natur sind.

Bei dem „Grund“-Apostolat des Christen geht es um die Befähigung zu einem Tun, das allen Getauften in der gleichen Weise zukommt. Es ist ein Tun gemeint, das zu einem großen Teil mit dem christlichen Leben identisch ist und als Apostolat christlicher Sendung bezeichnet werden kann. Es stellt sich näherhin als ein allgemeines, alle Christen betreffendes Priester-, Propheten- und Königtum dar. Das allgemeine Priestertum strömt ebenso wie das Propheten- und Königtum aus zwei Quellen, aus der persönlichen übernatürlichen Heiligkeit und aus den Sakramenten der Taufe und der Firmung und in gewisser Weise auch aus den anderen Sakramenten (vgl. S. 466).

Mit der persönlichen Heiligkeit ist ein Königtum insofern verbunden, als die Gnade das herrliche, herrscherliche Gut der Freiheit, Freimütigkeit und Würde einschließt, aber dieses Königtum wird erst durch die Sakramente der Taufe (und Firmung) kirchenbedeutsam, da durch sie der Getaufte Person in der Kirche mit allen Rechten und Pflichten wird.

Die Begründung des Apostolates aus den Quellen persönlich heiligen Lebens und aus den Gründen der Sakramente kann gewiß geschehen, aber wir hätten doch lieber eine noch stärkere Hinordnung der beiden Momente aufeinander gesehen. Das heilige persönliche Leben ist normalerweise in der Taufe grundgelegt und wirkt sich als formale Wirkung der Taufgnade aus. Die heiligende Gnade erweist sich nicht nur als Würdigkeit, sondern auch als dynamisches Lebensprinzip. Das heilige Leben zeigt auch immer auf die Taufe hin, wie es auf Christus und die Kirche hinweist. Es ist in seiner ganzen gottgewollten Fülle nur da, wo es heiliges persönliches Leben eines Getauften ist.

Der Verfasser führt sodann breit aus, wie sich dieses Priester-, Propheten- und Königtum nach dem Befund der biblischen Quellen, der ältesten außerbiblischen Zeugnisse und der kirchlichen Dokumente der Gegenwart ausgewirkt hat und auswirken kann. Den Christen sind Haltungen und Handlungen abverlangt, die apostolischen und missionarischen Charakter besitzen.

„Es sind dies Bekenntnis und Zeugnis für Jesus durch ein beispielhaftes christliches Leben, durch das bekennende Wort, durch Einsatz, selbst des Lebens, für ihn; es ist das apostolische Gebet füreinander, es ist die Einordnung in das erlösende Tun Jesu, es sind die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit; es sind dies unter Umständen bestimmte unmittelbar apostolische Taten, und es ist endlich die Konkretisierung dieser Forderungen auf bestimmte Menschengruppen oder für bestimmte Situationen“ (S. 458). „Dieses Apostolat... kommt also Klerikern wie Laien in gleicher Weise zu, weil es eben einfach aus dem christlichen Leben selbst zu wachsen, ja mit ihm identisch scheint...“ (S. 459).

Das Grundapostolat stellt sich in zwei Formen dar: 1. als allgemeines Apostolat der Christen, und 2. als besonderes Apostolat. Das erstere beinhaltet das persönliche heilige Leben in Gebet und Opfer und im lehrenden und weisenden Wort und Beispiel. Es zeigt sich in der einfachen, gleichsam absichtslosen Präsenz ebenso wie im bewußten und vorsätzlichen Einsatz. Als eigentlich christliches Apostolat gründet es jedoch in Taufe und Firmung und ist erst so eine eigentliche Teilnahme am Priester-, Propheten- und Königtum Christi.

Das besondere Apostolat hingegen kommt nicht allen zu, die im Grundapostolat stehen. Es setzt besondere natürliche und übernatürliche Begabungen oder Berufungen voraus und baut auf ihnen auf. Die Besonderheiten, um die es hier geht, sind aber nicht amtlicher Art, begründen aber doch eine gewisse Ungleichheit in der Kirche, allerdings eine Ungleichheit und eine Organfunktion analoger Art, die sich von jener Ungleichheit, wie sie durch das Amt gegeben ist, unterscheidet. Ob es sich um Charismatiker, oder um jene handelt, die den evangelischen Räten folgen oder im Ehestand leben, immer setzt das besondere Apostolat ein Besonderes gegenüber dem allgemeinen Apostolat voraus, mag dieses nun in einer Begabung, Berufung oder in einer besonderen Aktivität bestehen.

Auch hier muß anerkennend und lobend hervorgehoben werden, daß der Verfasser seine Ergebnisse einem überreichen Quellenstudium entnommen hat. Um einen Gedanken des Verfassers weiter zu denken, wird man vielleicht sagen dürfen, daß das Grundapostolat, das dem Amtsträger als Christen zukommt, doch durch die spezifischen Anforderungen des Amtes den Amtsträger fast notwendig in die Linie des besonderen Apostolates treibt. M. a. W. das Mehr, das der Amtsträger gegenüber dem Laien besitzt und das sein Grundapostolat nicht aufhebt, bewirkt doch, wenigstens normalerweise, daß dieses Grundapostolat im Amtsträger nicht nur ein allgemeines ist, sondern auch das besondere hervortreibt.

In einem klug abgewogenen Kapitel untersucht Kl. die Verpflichtung zum Grundapostolat, wie er dies später bei der ungleich delikateren Frage nach der Verpflichtung zum Assistenzapostolat ebenso überzeugend tut. Im Hinblick auf die Hierarchie aber ist das Grundapostolat in seinem Ursprung von der Hierarchie unabhängig. In der Ausübung jedoch untersteht es der Aufsicht der Hierarchie, ja die Hierarchie kann notfalls in dieses Apostolat zum Wohle der Kirche ordnend eingreifen, und zwar mahnend, urgierend, genauer

umschreibend, interpretierend und Ordnungen festlegend. In keiner Weise soll aber die Initiative von unten gehemmt oder gar aufgehoben werden.

Im 5. Abschnitt, betitelt „Das Assistenzapostolat der Weltlaien“, wendet sich der Verfasser der Frage zu, ob es ein dem Laien spezifisch zukommendes, also ein Laienapostolat im eigentlichen Sinne gebe. Mit dem Schreiber dieser Zeilen stimmt der Verfasser darin überein, daß weder vom einfachen Gliedsein, noch von einem In-der-Welt-Sein, noch von einem Dem-Weltdienst-unmittelbar-verpflichtet-Sein und auch nicht vom Untergeben-Sein der Standort des Laien, was sein Apostolat angeht, bestimmt werden kann. Was dem Laien als Laien zukommen kann, ist eine Teilnahme am hierarchischen Apostolat, jedoch so, daß der nunmehr auf den Titel des Auftrages hin handelnde Laie Laie bleibt und nicht in den Stand des Klerikers überwechselt. Es ist hier also so, daß ein dem Laien an sich und aus sich mögliches Tun von der Hierarchie nicht nur überwacht bzw. geleitet, sondern förmlich durch Auftrag in Dienst genommen wird.

Das Assistenzapostolat der Weltlaien stellt sich näherhin in zwei Formen dar. Die erste ist die des ordentlichen Laienapostolats im Vollzug aus Auftrag jener Dienste, die der Laie auch ohne Auftrag verrichten könnte. Dadurch, daß der Laie in Dienst genommen wird, erhält er, wie Kl. mit Recht betont, keinerlei hierarchische Gewalten, weder der Weihe, noch der Jurisdiktion. Es geht um eine Indienstnahme von Laien als Laien, um eine Mitarbeit und ein Handeln in der Ordnung der Ausführung². Mit Recht betont Kl. auch, daß der Laie als Empfänger eines Mandates auf jeden Fall aus einer vielleicht noch privaten Sphäre in die kirchlich öffentliche tritt. Dieses Apostolat ist deshalb mehr als einfache Hilfe, die eben auch privat geschehen kann.

Die zweite Form ist das außerordentliche Laienapostolat. Es besteht nach Kl. darin, daß der Laie nicht nur einen neuen Titel für seine Aktion erhält, also auf Mandat hin tätig wird, sondern „hier bekommt er sehr wohl über das allgemeine Mandat oder die Zur-Kenntnis- und Indienstnahme seitens der Hierarchie hinaus eine besondere Bevollmächtigung und Beauftragung, eine Berechtigung, die er vorher nicht hatte; eine Befähigung und Berechtigung zu Tätigkeiten und Funktionen, zu denen er vorher nicht befähigt oder wenigstens nicht berechtigt war...“ (S. 655 f.). So trägt dieses Apostolat noch mehr als das allgemeine den Charakter der Teilnahme am hierarchischen.

Der Sachverhalt, den Kl. hier angeht, ist klar und nicht zu bestreiten. Aber das Wesen und die Einordnung zwingen doch wohl zu folgender Überlegung: Ist dieses, was dem Laien hier, abgesehen von einem Aus-Mandat-heraus-Handeln, zukommt, wirklich etwas, was er ohne dieses Mandat nicht könnte, und zwar im Hinblick auf eine jeder positiven kirchlichen Gesetzgebung vorgegebenen Reservation? Was hier aus Mandat getan wird und was ohne Mandat nicht getan werden könnte, ist etwas, was der Laie an sich tun könnte; es ist lediglich etwas, was er auf Grund der von der Hierarchie gültig gegebenen Gesetzgebung nicht mehr aus sich tun kann, weil eine Reservation vorliegt, die

² Kl. hat uns wohl mißverstanden, wenn er S. 641 meint, wir hätten ein in diesem Sinne aufgefaßtes spezifisches Laienapostolat abgelehnt (vgl. H. Schauf, Die dogmatisch-kirchenrechtliche Grundlage des Laienapostolates in der Kirche, in: Diözesankonferenz zu Aachen 1958, Aachen 1958, 15—17).

um des Gemeinwohls willen eingeführt wurde und, obwohl sie vielleicht nicht mehr notwendig ist, dennoch um der allgemeinen Ordnung willen bindet, wenn sie auch, zum mindesten unter andern Umständen, nicht da zu sein brauchte. Es handelt sich also nicht um ein absolut spezifisches besonderes, sondern um ein hypothetisch spezifisches besonderes Laienapostolat. Die Hypothese aber ist eine, an sich und abstrakt betrachtet, nicht notwendige positive Reservation, die jedoch konkret und um des Gemeinwohls willen zuweilen notwendige Reservation sein kann.

Wer immer sich verantwortlich oder in irgendeiner Weise um das christliche Apostolat in der Kirche und in der Welt sorgt, wird, so kann abschließend gesagt werden, mit reichem Nutzen dieses neue Standardwerk zur Hand nehmen. Dem Verfasser gebührt für seine Leistung volle Anerkennung und aufrichtiger Dank.

Professor Heribert Schauf, Aachen

BESPRECHUNGEN

BIBLISCHE THEOLOGIE

Reventlow, Henning, Graf: Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1962. VIII, 173 S., brosch. (Beih. z. ZAW, 82) 26 DM.

Spät erst wandte die Literarkritik ihr Interesse dem Propheten Ezechiel zu, dessen Schrift wegen ihrer auffälligen Eigenständigkeit bis in unser Jahrhundert hinein als einheitliches Werk des Propheten selbst galt. Dann aber glaubte man, zwei sehr verschiedene Teile des Werkes erkennen zu können, die man zwei verschiedenen Perioden der prophetischen Wirksamkeit Ezechiels meinte zuweisen zu können: im Buche ließe sich eine Schicht, die aus der Tätigkeit unmittelbar vor dem Exil in Jerusalem entstanden sei, von der anderen, die als Niederschlag des Wirkens unter den Verbannten in Babylon zu kennzeichnen sei, abheben. Sogar in dem umfangreichen Einleitungskomplex (c 1—3) ließen sich entsprechend zwei Berufungsvisionen des Propheten unterscheiden.

Eine andere Forschungsrichtung meinte, wegen der außergewöhnlichen Art der Visionen und vor allem wegen ungewöhnlicher Zeichenhandlungen des Propheten auf einen geistig abnormen Zustand, ja auf ausgesprochene Geisteskrankheit Ezechiels schließen zu können.

Doch die Veröffentlichungen aus den letzten 15 Jahren sind dabei, solch extreme Positionen zu revidieren, sie nähern sich in ihren Ergebnissen wieder vielfach der traditionellen Auffassung. Erwähnt werden sollen vor allem die Untersuchungen und Kommentare zu Ezechiel von Fohrer, Zimmerli und Eichrodt.

In die so knapp skizzierte, neu aufgebrochene Fragestellung um den Propheten Ezechiel schaltet sich der junge Kieler Privatdozent für Altes Testament, Graf Reventlow, mit seiner hier vorliegenden Habilitationsschrift ein. Schon der Untertitel der Arbeit deutet darauf hin, daß die in den vergangenen Jahrzehnten so übersteigert betonte auffällige Eigenständigkeit und Unabhängigkeit des Propheten sich als einseitiges, je verfälschendes Verständnis des Ezechiel herausstellt, daß der „Wächter über Israel“ vielmehr durchaus in den alten Traditionen des auserwählten Volkes steht. R. kommt zu dieser Auffassung dadurch, daß er die verschiedenen Seiten des prophetischen Amtes Ezechiels untersucht. So erstet der Prophet vor uns als Unheils-, Heils-, Geschichts-, Gesetzesprophet, als Wächter und Fremdvölkerprophet. In einer sauberen, mitunter minutiös durchgeführten Analyse der hauptsächlich den einzelnen Funktionen zugehörigen Textkomplexe kann er bei der jeweils sich anschließenden Frage nach dem formgeschichtlichen Ursprung der prophetischen Äußerungen die enge Verbindung zu Kulttexten des Pentateuch, vor allem zu Lev 26 nachweisen. Für alle Teilaufgaben des Propheten ergibt sich demnach, daß Ezechiel nicht der große Einzelne, der „Heros des Geistes“, der in „vollkommener Einsamkeit unerhört neue Gedanken über Gott und die Religion, über die sittliche Tat des Individuums und den Sinn der Geschichte“ ersinnt, ist, daß er vielmehr in „Solidarität mit seinem Volk“ steht und in dessen Glaubensgut

verwurzelt ist, daß er der Inhaber eines „festen Amtes und Auftrages“ ist, „das die Form seiner Verkündigung bis ins einzelne bestimmt“ (S. 157). Seine Drohreden lehnen sich an die Fluchverkündigung an, die „ein wichtiger Bestandteil der Liturgie des Bundesfestes, dieses . . . zentralen gottesdienstlichen Ereignisses des um die Jahweoffenbarung gesammelten Bundesvolkes Israel ist“ (S. 158). Über das Heiligkeitgesetz und Lev 28 weist demnach die Verkündigung des Propheten letztlich auf das Sinaieignis zurück. Daraus folgert R. dann weiter, daß Ezechiel Träger des prophetischen Amtes ist, der das alte Glaubensgut neu zur Geltung zu bringen hat, daß von einem Bruch der Tradition gegenüber nichts zu spüren ist. Eine doppelte Aufgabe erfüllt der Träger des prophetischen Amtes: „Er ist nicht nur Sprecher des Richters, sondern auch des Gesetzgebers Jahwe: auch die direkte Proklamation von Rechtssätzen scheint die Aufgabe des Propheten gewesen zu sein“, vgl. Ez 18 (S. 164). So ergibt sich, daß der Schriftprophet Ezechiel am „Ende einer Entwicklungsreihe steht und doch unzweifelhaft in die klassische Periode der Prophetie hineingehört“ (S. 165).

Mit Recht stellt R. zum Schluß seiner Untersuchung fest, daß mit diesem Ergebnis die Wellhausen-Schau des AT „erneut einen entscheidenden Stoß erhält“. Denn „die wesentlichsten Inhalte und Formen des Glaubens Israels verdanken nicht einer späten, sondern der allerersten Zeit der Geschichte ihre Entstehung“ (S. 168).

Insgesamt ist dazu zu sagen, daß R. mit seiner auf einer ausgezeichneten Kenntnis des Buches Ezechiel fußenden und in einer vorbildlichen Kleinarbeit vorgehenden Untersuchung eine neue erfreuliche Schau des Ezechiel und seiner prophetischen Tätigkeit entwirft, die ihr sicher gerechter wird als die von der Wellhausenschen Auffassung ausgelöste Kritik am Propheten. Erstaunt ist man zunächst, daß der Verf. dem Propheten ein so fest umschriebenes und bestimmtes Amt im Kult Israels zuweist. Aber man darf nach ihm — und darin hat er gewiß recht — den Kult nicht zu eng fassen, denn „Kultus ist die gesamte Bundestradition Israels“ (S. 168). Neben der „amtlichen Funktion“ des Propheten, dem „Institutionellen an ihm“ wird man jedoch auch nicht die Spontaneität seines Auftretens verkennen dürfen, auf die die ja auch bei Ezechiel ausdrücklich und ausführlich bezeugte charismatische Berufung hinweist. Beides: Charisma und Institution stehen auch hier — wie beim Königtum und Priestertum im AT — ineinander; ich würde aber beim Propheten den Hauptakzent auf das Charismatische verlegen.

Eine Frage sei zu dem von Weiser und seinen Schülern so stark hervorgekehrten und auch hier übernommenen „Bundesfest“ in Israel, das zweifelsohne durch das Regelbuch von Qumran eine beachtliche Bestätigung erfährt, erlaubt: ob man es nicht als Teilgehalt eines der drei großen Jahresfeste wird bestimmen dürfen?

Anerkennend sei schließlich hervorgehoben, daß die Untersuchung von R. offen legt, was die formgeschichtliche und theologische Methode über die philologische hinaus bei der Exegese biblischer Texte zu leisten vermag. — Einen Druckfehler habe ich festgestellt: auf S. 35, 3. Abschnitt, Zeile 7, darf es nicht Fluchtradition, sondern muß es wohl Fluchtradition heißen. Ofters vermißt man ungern bei den Anmerkungen, z. B. bei dem häufig verwandten a. a. O. die genaue Seitenangabe, wie auf den Seiten 76, 77, 102, 103, 117, 118, 119, 160, 161.

H. Groß

Reventlow, Graf, Henning: Das Amt des Propheten bei Amos. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 120 S. (Forsch. z. Relig. u. Lit. d. A u. NT, H. 80), brosch. 12,80 DM.

Diese Untersuchung dient der gleichen Aufgabe wie die Studie zu Ezechiel: dem Nachweis der Existenz des prophetischen Amtes in Israel und seiner Bedeutung für den Fortschritt der Offenbarung. Nach einer mutigen Kritik am Bild, das G. v. Rad in seiner Theologie des AT (II, München 1960) von Amos entwirft, deutet der Verf. die für die prophetische Sendung belangvolle Stelle der Begegnung mit Amazja (7, 10–17) als Beweis dafür, daß Amos als Kultprophet angesprochen wird und auch sich selber so versteht. Denn „Amos ist kein Neuerer; seine Wirksamkeit bedeutet keinen Aufbruch in bisher ungeahnte Bereiche einer neuen religiösen Erfahrungswirklichkeit, sondern ein Fortschreiten auf den wohlbekannten Bahnen einer Institution, in der er in der Nachfolge vieler Vorgänger steht . . .“ (S. 22). Diese Auffassung des prophetischen Amtes bei Amos erhärtet R. dann an bedeutsamen Perikopen des prophetischen Buches, wie 3, 3–8, an den Visionen 7–9, am Völker-, Fluch- und Segensritual 1,3–2,6; 4,6–11; 9,13–15. Nicht das prophetische Amt ändere sich, sondern Gottes Eingreifen schreite fort. Formgeschichtlich weist R. nach, daß die genannten Perikopen insgesamt Fortbildung alter heiliger Traditionen in Israel sind, nicht aber ein absolutes Novum darstellen. Denn „Segen und Fluch“ gehörten ursprünglich zur Bundesfestverkündigung.

Folglich ist „das Amt des Amos ein umfassendes Amt: es begreift in sich sowohl die Heils- wie die Unheilsverkündigung, sowohl die Botschaft an das eigene Volk wie an die Fremdvölker“ (S. 75). Für die Grundkonzeption des Verf. ist es dann durchaus folgerichtig, daß der Prophet im Rahmen des Bundesfestes auftritt und verkündigt.

Denn, das ist das Schlußergebnis der Untersuchung, weil Amos Inhaber des prophetischen Amtes ist, „erklärt sich sowohl die Bindung an die Tradition als auch die jeweilige Aktualität, denn das Amt steht in einer fortwährenden Sukzession (2,11)“ (S. 116).

Auch hier ist als erfreuliches Ergebnis zu buchen, daß R. nicht zur Schere einer übertriebenen Literarkritik gegriffen hat, sondern den Propheten selbst als Autor hinter der ganzen Schrift sieht, die seinen Namen trägt. Doch gerade hier drängt sich bisweilen, besonders bei den Ausführungen zu 7, 10–17, der Einwand auf, ob der Verf. dem ursprünglich Charismatischen und damit der Spontanität der prophetischen Sendung vollauf gerecht wird? Auch hier dürfte zur Frage nach dem Bundesfest, seinem Platz und seiner Funktion im Kulte Israels noch nicht das letzte Wort gesprochen sein.

Des ungeachtet verdient die literarische Produktivität des Verfassers, die kurz nacheinander solch gehaltvolle Untersuchungen geschenkt hat, besondere Beachtung und Anerkennung.

H. Groß

Hertzberg, Hans Wilhelm: Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 186 S. kart. 14,80 DM.

Der Bogen der hier gesammelt vorgelegten Aufsätze des Verf., der die Bücher Josua, Richter, Ruth und die Samuelbücher in „Das Alte Testament Deutsch“ bearbeitet, ist von der Behandlung örtlicher Traditionen in Palästina bis zur Darstellung bibel-theologischer Themen gespannt. Sie umfassen einen Zeitraum von 35 Jahren; sie reichen von 1925 bis 1960. Überall merkt man wohltuend die konservativ-gläubige Einstellung und Haltung des Verf., der ein gut Teil seines Lebens im Heiligen Land selbst zugebracht hat und daher gerade für Fragen der Landeskunde überdurchschnittlich kompetent ist. Doch auch bei den Themen um diese Fragen bricht immer wieder sein theologisches Interesse auf; Anlage und Ausführung der Beiträge führen darauf hin, ob es sich um die Melchisedech-Traditionen (S. 36–44) oder um den heiligen Fels und das Alte Testament (S. 45–53) handelt. Ganz besonders aber merkt man eine gesunde theologische Einstellung bei der 2. größeren Hälfte der Aufsätze, ob sie nun die Nachgeschichte atl. Texte im AT selber (S. 69–80), die prophetische Kritik am Kult (S. 81–90), das Christusproblem im AT (S. 148–161) oder theologische Bemerkungen zum Israelproblem (S. 134–147) zum Gegenstand der Untersuchung wählen.

So liest man die nüchtern-sachlichen Ausführungen über die verschiedenen Themen nicht ohne Bereicherung und ist Verfasser und Verlag zu Dank verpflichtet, weil sie diese weit verstreut erschienenen Aufsätze so leicht zugänglich gemacht haben. H. Groß

Tresmontant, Claude: Sittliche Existenz bei den Propheten Israels. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1961. 204 S. Lw. 16,80 DM.

Der Verf. hat sich bereits durch zwei empfehlenswerte Werke über die Eigenart des biblischen Denkens und seinen Unterschied zum griechisch-abendländischen Denken ausgewiesen (Essai sur la pensée hébraïque, Paris 1953 — deutsch unter dem Titel: Biblisches Denken und hellenische Überlieferung, Düsseldorf 1956; Études de métaphysique biblique, Paris 1955).

Das vorliegende Buch schließt in einem einleitenden Teil die Zusammenfassung dieser beiden Werke voraus (S. 9–58). In ihr ist vor allem die tragende Bedeutung des biblischen Schöpfungsbegriffs herausgearbeitet. Mit ihm und durch ihn wird es möglich, den Götterhimmel des Alten Vorderen Orients zu entmythologisieren und den gesamten Kosmos in der rechten kreatürlichen Abhängigkeit vor Gott zu sehen — eine theologische Wahrheit, die gerade unsere Zeit angeht. Dazu und zu den daraus folgenden Konsequenzen finden sich vorzügliche Beobachtungen und Formulierungen auf den Seiten 18, 23, 35, 38–41, 56.

Der zweite und Hauptteil ist nach seiner Gestaltung bei weitem nicht so dicht und aussagegefüllt. Zwar ist das Ethische des AT nach seinen hauptsächlich Bezügen recht gut ausgebreitet, aber man vermißt hier ungern eine gestrafftere Gliederung und Ordnung. Vielmehr trifft man, lose aneinandergereiht, die wichtigsten Stellen, die sich auf ethische Weisungen beziehen, im Wortlaut. Diese Zitate wachsen bisweilen zu einem Umfang von über einer Seite an. Die verbindenden und verarbeitenden Texte dagegen sind dann und wann demgegenüber sicher zu knapp ausgefallen. Aber trotzdem ist die im AT enthaltene sittliche Norm und Weisung recht zusammengestellt; sie wird vor allem gut von jeder natürlichen Ethik abgehoben.

H. Groß

Ohlmeyer, Albert: Elias, Fürst der Propheten. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1962. 224 S. Lw. 16,80 DM.

Nach seinem Büchlein „Moses im Glanze des Erlösers“ läßt der Benediktinerabt Ohlmeyer (Neuburg bei Heidelberg) ein zweites über den anderen atl. Zeugen der Ver-

klärung des Herrn folgen. Eigenartig und ungewohnt mutet es zunächst an, von Elias und nicht von Isajas als dem Fürsten der Propheten zu sprechen. Doch bestätigt die Lektüre des Buches bald, wie sehr sich sein Verf. in die Gestalt des großen Tatpropheten Elias hineingedacht hat, wie er sie zum Sprechen bringt. In anspruchsschlichter Sprache entsteht so Zug um Zug ein Bild jenes großen Kämpfers für die Rechte des allein wahren Gottes, dem man durchaus zustimmen kann.

O. bleibt jedoch nicht beim atl. Text stehen, er zieht überzeitliche Linien, die an der Gestalt des Elias sichtbar werden, bis ins NT hinein aus. Überdies läßt er in geschickter Auswahl die Kirchenväter mit ihren Ausführungen zu den einzelnen Taten des Elias zu Wort kommen.

So ist das Buch von O. geeignet, weiten Kreisen den Propheten Elias nahe zu bringen. Nicht nur für die Betrachtung, sondern auch als Grundlage für Bibelabende mit der Jugend, wie überhaupt für Predigt und Katechese wird es sich als zweckdienlich erweisen. Daher sei es unbedenklich empfohlen.

H. Groß

ASZETIK

Spaemann, Heinrich: „Feuer auf die Erde zu werfen...“ Der Christ als Geist-ergriffener. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1961). 102 S. Pappbd. 7,80 DM.

Das Thema des Büchleins: Auf jedem Christen ruht eine heilige Sendung. Als Geist-ergriffener soll er den Geist des Herrn in die Welt hinaustragen. — In der Ausdeutung der Sendung der 72 Jünger breitet der Verfasser diese Sendung aus. — Es ist echte Meditation. Sie konfrontiert mit den Worten des Herrn, sie schöpft sie aus, sie fordert, sie will zur Entscheidung für Gott führen. Es sind ernste Ausführungen, voll Kraft, voll Glut, voll Anregung.

K. Zander

Philotea. Anleitung zum religiösen Leben, von Franz von Sales. Übers. u. hrsg. v. O. Karrer. — München: Ars sacra — Verl. 1961. 208 S. Kldr. 7,50 DM.

„Der Christ in der Welt“. Ohne Zweifel eine aktuelle Frage, zu der heute viel gesagt und geschrieben wird. Die „Pilothea“ des großen Genfer Bischofs, von der er selber sagt: „Ich möchte jene unterweisen, die mitten in der Welt, in den Städten, im Familienkreise leben“, wollte damals — die Schrift erschien erstmalig 1609 — dem gleichen Anliegen dienen. Sie vermag es auch heute. Der Herausgeber der vorliegenden Ausgabe hat durch eine neue Übertragung ins Deutsche sowie durch sinnvolle Kürzungen sehr dazu beigetragen.

K. Zander

Siebers, Bernhard: Quell des Lebens und der Heiligkeit. — München: Ars sacra — Verl. 1961. 240 S. Kldr. 10,40 DM.

Der Verfasser bezeichnet sein Werk als den Versuch, im Geiste des Rundschreibens Pius XII. „Haurietis aquas“ die Herz-Jesu-Litanei für das betrachtende Gebet auszuwerten. Es steht dahinter seine Überzeugung, daß nach der Periode der Breiten- und Massenwirkung nun die Aufgabe der Herz-Jesu-Andacht mehr in der Verinnerlichung und Vertiefung des christlichen Lebens liegt. — Den Betrachtungen gehen voran kurze Ausführungen über Aufbau und Art derselben. Entscheidend ist dem Verfasser bei der Betrachtung das aus innerer Vereinigung und liebendem Umgang hervorquellende Zwiesgespräch mit Gott (S. 8.). Es stehen am Anfang jeweils biblische Stellen, die den Text der Anrufung enthalten oder erläutern. Dann kommt eine vorbereitende Lesung, welche die Gedanken gibt, die dem Zwiesgespräch mit Gott zugrunde liegen sollen. An sie schließt an eine betrachtende Zwiesprache, die als Hilfe für die eigentliche Betrachtung gedacht ist. — Ein zweiter einleitender Abschnitt gibt einiges über Geschichte und Aufbau der Herz-Jesu-Litanei, enthält aber vor allem eine Darlegung über den Symbolcharakter des Herzens Jesu. „Herz Jesu ist für uns Jesus selbst, der uns liebt und den wir wiederlieben möchten“ (S. 29). Vor der ruhigen Sachlichkeit der Ausführungen lösen sich viele Einwände gegen die Herz-Jesu-Verehrung von selber auf.

Die Lesungen und die betrachtende Zwiesprache zeigen nicht nur, daß die Anrufungen ganz aus der Schrift genommen sind, sie sind auch selber getragen von biblischen Gedanken und verraten in den eingestreuten Schriftstellen eine souveräne Beherrschung derselben. Sie atmen echte, gesunde Frömmigkeit, Wärme und Innerlichkeit. — Das Buch ist ein reifes Werk, theologisch klar und durchsichtig, das in seiner Tiefe und Ausgewogenheit, auch in seiner gepflegten Sprache erkennen läßt, daß es wohl in langen Jahren gewachsen ist als Frucht liebevoll betrachtender Versenkung. — Lesungen und betrachtende Zwiesprache können auch Verwendung finden bei Herz-Jesu-Andachten und Heiligen Stunden.

K. Zander

MORALTHEOLOGIE

Stelzenberger, Johannes: Synekdesis im Neuen Testament. Paderborn, Schöningh 1961, 98 S. (Abh. zu Moraltheologie, hsg. v. Stelzenberger, J) brosch. 9,80 DM.

Stelzenberger, Joh.: Das Gewissen, Besinnliches zur Klarstellung eines Begriffes. — Paderborn, Schöningh, 1961. 72 S. kart. 6,40 DM.

Durch diese beiden Schriften hat St. der Moraltheologie einen guten Dienst geleistet! Zu der ersten Untersuchung glaubt er sich berechtigt durch die Beobachtung, daß Synekdesis „meist einfach mit Gewissen übersetzt wird“ (Vorw.), das deutsche Wort Gewissen aber nicht immer das trifft, was im ntl. Griechisch gemeint war. Das letzte will St. erfassen, wenn er an den ntl. Stellen, wo Syn. steht, untersucht, was es im Zusammenhang bedeutet. Im 1. Teil hat er die reiche Literatur zu der Frage skizziert und dann seine eigene kritische Meinung dazu vorgelegt. Ein weiterer Abschnitt untersucht Syn. in der griechischen und lat. Antike, insbesondere in der Stoa, der dann eine „philologische Bestandsaufnahme der Bibel“ folgt. Im 2. Teil §§ 4–10 findet St. in der Einzeluntersuchung ntl. Stellen, daß Syn. mehrfache Bedeutung hat, z. B. Bewußtheit der Gottbezogenheit des Menschen, Bewußtheit überhaupt oder als Zeuge, das Innere — ähnlich wie atl. Herz-Inneres. Syn. tritt als religiös-sittliches Urteilsvermögen besonders 1 Kor. 10,25 f. in Erscheinung. Röm. 2,15 hat es die Bedeutung des funktionellen Gewissens. — St. meint zwar selbst, daß Exegeten ihm nicht in allem zustimmen werden, aber es ist gut, wenn St. ihnen Anregung zu weiteren Untersuchungen gegeben hat!

In der Schrift: Das Gewissen gibt St. zuerst einen Überblick über den tatsächlichen Gebrauch des Wortes: Gewissen. Im 1. Teil weist er nach, daß das mit „Gewissen“ übersetzte Wort in der Literatur der Völker oft nur bedeutet: Wissen um etwas, Mitwissen, oder: Gesinnung, Überzeugung, das Innerste, das Herz. Im 2. Teil entwickelt er die Bedeutung der Wertnahme für die sittliche Entscheidung. Wertbewußtsein ist eine Voraussetzung für das aktuelle Gewissen, indem die sittlichen Werte in ihrer persönlichen Beziehung gesehen werden, geben sie „gebieterische Richtlinien für das persönliche Verhalten, sind Werttafeln“. Bei ihrem Zustandekommen wirkt außer der individuellen Anlage und der persönlichen Erfahrung auch die Weltanschauung mit, das bedeutet für den religiösen Menschen: seine Beziehung zu Gott, für den Christen: die göttl. Offenbarung, die von der Kirche mit Autorität vorgelegt wird. Um diese Werte verwirklichen zu können, müssen sie erst bekannt sein. Das funktionelle Gewissen ist „die aktuelle Funktion einer personellen sittlichen Entscheidung“. — Ich möchte lieber sagen: das dictamen practicum aus der Wertnahme: so mußt du dich entscheiden! Die Entscheidung selbst folgt dann erst: im Sinn der Wertnahme — oder gegen sie! St. zitiert mit Recht Münckers Definition: Gew. ist eine Funktion der ganzen Persönlichkeit!

Nach einer kurzen Skizzierung der Arten des G. stellt St. einige viel gebrauchte Ausdrücke klar bzw. führt sie auf ihren richtigen Sinn zurück: irriges G., G. als Stimme Gottes u. a.

Ob St. den wichtigen Vorgang der Wertnahme nicht zu sehr auf das „Wertgefühl“ eingeengt hat? Wir stimmen St. gern zu, daß „viele Mißverständnisse davon herrühren, daß man die sehr glückliche Unterscheidung der Scholastik in theoretisches oder spekulatives und in praktisches Gew. = conscientia nicht konsequent aufrecht erhielt“ (71). Beide Bücher seien zum Studium sehr empfohlen! N. Seelhammer

Das Böse. Mit Beitr. von M.-L. v. Franz u. a. Zürich und Stuttgart: Rascher, 1961. 261 S. (Studien aus dem C. G. Jung Institut Zürich, 13). Vortragszyklus des Winters 1959/60. Lw. 27,50 DM.

Die hier gesammelten Beiträge gehen das Problem des Bösen von verschiedenen Gesichtspunkten an, die beweisen, wie die Frage seit je die Menschen beschäftigt hat und wie sie zwar nicht immer bewußt, aber tatsächlich einen Ausdruck gefunden hat, z. B. in der Mythologie, in den östlichen Religionen, im Märchen, im Film, in der christlichen Religion z. B. durch den Antichrist. Psychologisch wird das Böse in der Deutung von C. G. Jung dargestellt als psychische Wirklichkeit, die eine Bedeutung für das Selbst hat. Das theologische Problem des Bösen kommt außer in dem Aufsatz: der Antichrist als Symbol des Bösen nicht zur Sprache und auch an dieser Stelle nur unbefriedigend. Katholische Exegese kann den Ausführungen sicher nicht in allem zustimmen. Einen guten Überblick über das Böse in der Philosophie gibt Karl Löwith. Der letzte Aufsatz: Aspekte des Bösen im Schöpferischen geht der Frage „der Rezeption der Aufklärung durch die deutsche Nation“ nach. Der Versuch ist nicht gerade überzeugend. N. Seelhammer

Asmussen, Hans: Über die Macht. Stuttgart, Schwabenverlag, 1960. 135 S. (Peter- und Paul-Bücherei), Lw. 5,90 DM.

Das Thema wandelt A. ab in drei Kapiteln: die Macht Gottes (11–39), die irdische Macht (39–68), die Macht der Kirche (69–112). Wir kennen zwar die Tatsächlichkeit der Macht Gottes aus der Schöpfung und Offenbarung und in der Geschichte, haben aber doch keine rechte Vorstellung von seiner Aktivität. In Jesus Christus hat Gottes Macht sich geoffenbart. In der Kirche, die in der Welt steht, herrscht Christus in der Welt, und alle menschliche Macht muß darum Gott zugeordnet sein. Gott hat seine Macht, die Menschen zu sich zu führen, Menschen delegiert. Für die Träger dieser Macht besteht die Gefahr, daß sie sich gegenüber Gott verselbständigen. Zu der Frage, ob es konstante irdische Macht gebe, weist A. zunächst auf die Familie mit der elterlichen Macht hin. In der begrenzten elterlichen Macht fallen Autorität und Macht zusammen. Es gibt größere Macht, die eine geringere Autorität hat. Dann entsteht die Versuchung, mehr Macht auszuüben. Asmussen weist u. a. hin auf die Gewerkschaften, die politischen Parteien, die Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die Presse und die öffentliche Meinung. Diese Macht soll dem allgemeinen Wohl dienen. Das Urteil des Glaubens über die Macht sieht A. in Röm. 13. Vor jeder Macht muß Ehrfurcht stehen, aber Ehrfurcht hat ihr Gegenstück in der Kritik durch das Gewissen. Darum ist stets wirkliche Erziehung in diesem Sinne notwendig. Zur Macht der Kirche sagt A., daß Christus, der König der Könige in Konkurrenz mit den politischen Gewalten gestellt ist. Da Christus in der Kirche wirkt, nimmt sie an seiner Macht teil und berührt das weltliche Regieren. Da Christi Schicksal die Ohnmacht war, muß die Kirche auch auf die Formen der Macht, wie sie sonst die Menschen gebrauchen, verzichten. Die Macht der Kirche ist zunächst geistlich in Wort und Sakrament. Aber die Kirche hat auch als Organisation Macht und kann diese nicht verleugnen. Darum ist auch ein geordnetes Kirchenrecht notwendig. Es muß aber der geistlichen Aufgabe dienen. Die Kirche darf also mit der Macht nicht Machtmißbrauch treiben. Auch durch Besitz kann die Kirche Macht haben als Mittel zum geistlichen Zweck. Ebenso beeinflußt sie die Welt durch die Teilnahme an der Kultur.

In dem „Nachwort, das man lesen sollte“, ist von Geist in mehrfachem Sinn die Rede, z. B. als persönlichem Wesen bei Menschen und Engeln. Zuweilen ist es eine geistige Bewegung, Gedankengänge, die auch andere bewegen. Jedes Weltbild hat einen beherrschenden Geist. Man möchte wünschen, daß A. auf die verschiedene Art wie „Geist“ gemeint ist, näher einginge. Aber das lag wohl außerhalb des Zieles, den das vorliegende Büchlein hat.

N. Seelhammer

Peleman, Albert, OSB: Der Benediktiner Simpert Schwarzhueber (1727–1795), Professor in Salzburg als Moraltheologe. — Regensburg: Pustet-Verl. (1961) 200 S. kart. 16,— DM.

Das Buch ist in der verdienstvollen Sammlung der Studien zur Geschichte der Moraltheologie von Michael Müller erschienen. Es ist ein Beitrag zur Geschichte der Theologie in der Aufklärungszeit in Salzburg. Nach einem Lebensabriß und Verzeichnis der Schriften skizziert P. die Moraltheologie von Schw. Er zeigt die Abhängigkeit Schw. und anderer kath. Theologen von dem Protestanten Leß. Wie dieser stellt Schw. die M.Th. als Glückseligkeitslehre dar. Er geht aber über L. hinaus, indem er als oberstes Ziel die Ehre Gottes betont. Gottes- und Nächstenliebe sind der Weg zur Glückseligkeit. Die Religion steht bei Schw. nicht wie bei den Aufklärern ganz im Dienste der Glückseligkeit. Mit seiner Einschätzung der Vernunft hat er das Wesen der chr. Offenbarung nicht tief genug erfaßt, so daß das Christentum oft als „erneuerte Naturreligion“ erscheint. Doch nimmt er als Quelle der chr. Moral die Hl. Schrift und die kirchliche Tradition. Dem Religiösen zuerkennt er die Eigenbedeutung und sieht es nicht bloß als Mittel zur Glückseligkeit. Tugend ist „die beherrschende Bestrebung, alle von Gott befohlenen Pflichten auf die von ihm anbefohlene Art zu erfüllen“. Als Eigenart merkt P. an, daß bei den Tugenden die Gerechtigkeit fehlt. Als Grundhaltung für den Christen nennt er die Liebe, ohne die den anderen Tugenden die Vollkommenheit fehle (184).

Schw. hat trotz seiner Abhängigkeit von der Aufklärung doch das eigentlich Christliche darstellen wollen. Er schrieb für die Menschen seiner Zeit und knüpfte darum an die Anschauungen seiner Zeit an. Auch war die Frage der kirchl. Tradition und der Lehrautorität noch nicht so geklärt wie heute. Aus der gärenden Zeit konnte erst allmählich eine klarere Theologie hervorgehen. Ein guter Beitrag für das Bemühen hierum ist die vorliegende Schrift.

N. Seelhammer

Genevois, M.-A. O. P.: Die Ehe nach dem Plane Gottes. Aus dem Franz. übers. von K. F. Krause, Stuttgart: Schwabenverl. (1961). 312 S. Lw. 13,80 DM.

Der Verfasser ist sich bewußt, daß er keine neuen Erkenntnisse über die Ehe vorlegt vor allem keine wissenschaftliche Abhandlung für Fachleute. Er hat aber gut getan, daß

er diese „Vorlesungen“, die er vor jungen Menschen gehalten hat, veröffentlichte und so einem größeren Kreis zugänglich machte. Mit Recht kann er es eine „kleine Summe“ über die christliche Ehe nennen. In 15 Kapiteln behandelt er die wesentlichen Fragen: die natürlichen, physischen, psychischen, sozialen und ethischen Elemente, die rechtliche Seite und besonders betont die Ehe in christlich-katholischer Lehre und Lebensführung. Die Ausführungen verraten ebenso eine gute Kenntnis der theologischen, psychologischen und menschlichen Probleme wie auch einen für die Wirklichkeit wachen Sinn. Das Ethos des Menschen, der belehrend zur christlichen gottgewollten Eheführung helfen und so schließlich die Menschen zu ihrem Lebensziel, Gott, führen will, bewirkt, daß die sehr offene Sprache nicht verletzt, wenn er über heikle, intime Fragen des ehelichen leibseelischen Zusammenlebens spricht. Junge Menschen vor der Ehe und auch Eheleute werden das Buch mit Nutzen lesen.

N. Seelhammer

Mausbach, Joseph — Ermecke, Gustav: Katholische Moraltheologie. 3. Bd.: Die spezielle Morai, 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. 10. neubearb. Aufl. — Münster: Aschendorf (1961). LI, 784 S. kart. 37,— DM. Hbl. 39,50 DM.

G. Ermecke hat die bekannte Moraltheologie von Mausbach in dessen Geiste weitergeführt und als 9. Auflage 1952 neu bearbeitet. Er gab ihr die einheitliche Idee: katholische Moraltheologie als Verwirklichung christlichen Apostolates, das sich in der jeweiligen Zeit betätigen muß. Und da jede Zeit aus dem Fortschreiten der menschlichen Entwicklung ihre aktuellen Probleme hat, so begegnet die kath. Sittenlehre mit ihren bleibenden Grundlehren stets neuen Situationen, in denen die Lehren verwirklicht werden müssen. Das führt den Moraltheologen in die Notwendigkeit, sich mit den neuen Lebensgegebenheiten in der Sicht der kath. Lehre auseinanderzusetzen. Wie in dem 1. u. 2. Band hat E. dem auch in der 10. Aufl. des 3. Bandes Rechnung getragen, wie er im Vorwort (VIII) sagt, methodisch durch Vertiefung in theol., philosophischer, psychol. und sozial. Hinsicht, und sachlich durch Berücksichtigung von Gegenwartsfragen. Dabei wird besonders deutlich, daß kath. Moraltheologie nie bloß die Konzeption eines Mannes wiedergibt, sondern die kirchliche Lehre, um deren Erklärung und Anwendung freilich der einzelne sich bemühen muß. Gerade aus diesem Bemühen um wirklich intensive Verarbeitung der Fragen versteht man, daß der vorliegende dritte Band an Umfang zugenommen hat. Es sei eigens hingewiesen auf § 8 die Aufgabe der Staatsgewalt und die Pflichten der Bürger; § 19 das Problem Krieg und Friede; § 14 die Eingriffe in das menschliche Leben; § 23 Moderne Probleme des Ehe- und Familienlebens, u. a. Wie bei der 9. Aufl. hat der Verf. die reiche Literaturangabe auf den neuesten Stand gebracht, und das Namens- und Stichwortverzeichnis so eingehend gestaltet, daß es dem Studierenden wie dem praktischen Seelsorger eine zuverlässige Hilfe bietet. Bd. I und II sind schon 1959 in neuer Bearbeitung erschienen.

N. Seelhammer

Przywara, Erich, SJ: Demut - Geduld - Liebe. Die drei christlichen Tugenden. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1960). 65 S. brosch. 4,80 DM.

P. entwickelt in diesem Büchlein die Eigenart von drei christl. Tugenden in inhaltlicher und formaler Gegenüberstellung zu antiker Philosophie unter Einbeziehung der Aussagen der Hl. Schrift und der „klassischen Tradition“. Als deren Vertreter wählt er Augustinus, Benedikt, Thomas v. A., Ignatius v. L. und Theresia v. K. J. — Die eigenwillige Sprache, in der Pr. die Aussagen dieser Zeugen wiedergibt, ist keine bequeme Lektüre. Wer sich aber die Mühe nimmt, den Gedankengängen Pr. zu folgen, gelangt auch zu einem tieferen Verständnis dieser Tugenden - und christlicher Tugend überhaupt. Das Christliche hängt sich nicht an das Natürliche als dessen Steigerung an. „Wenn Glaube, Hoffnung, Liebe als göttliche Tugenden Gott unmittelbar meinen . . . und nur durch Gott selbst möglich sind, weil sie eine Absolutheit implizieren, die nur Gott eigen ist -, so sind Demut, Geduld, Agape die unterscheidend christliche Gestalt dieser dreifach göttlichen Tugend, weil von Demut zu Geduld zu Agape her das Eine entscheidende christliche Mysterium seine je neue Existenz hat: das Mysterium des Kreuzes als Selbsterniedrigung, Selbstentmachtung und Selbstausslieferung des einen Allerhöchsten, Allmächtigen und Allheiligen“ (54).

N. Seelhammer

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Anwander, Anton: Wörterbuch der Religion. 2., neubearb. Aufl. — Würzburg: Echter-Verlag, 1962. 635 S. 34,— DM.

Der Verfasser nennt in der Einführung sein Buch, das 1948 in erster Auflage erschienen ist, einen „Rechenschaftsbericht über 74 Lebensjahre und 50 Priesterjahre“, und er ist überzeugt, daß es „Weisungen gibt in vielen und wichtigen Fragen der Erkenntnis und Lebensführung“.

Das trifft zweifellos zu, und man ist immer wieder erstaunt über die Fülle des Wissens, die hier als die reiche Ernte eines langen Gelehrtenlebens eingebracht wird.

Der Autor bezeichnet sein Buch auch als ein „sehr persönliches“. Das liest ungern, wer ein „Wörterbuch der Religion“ zur Hand nimmt, in dem er nicht das „Persönliche“, sondern nur das rein Sachliche finden will. An mehr als einer Stelle schlägt denn auch das Persönliche durch, am stärksten wohl in dem Artikel „Deutsch“, in dem es heißt (man traut seinen Augen nicht): „Was wir in unseren großen d. Männern und Frauen, an unseren Bauten und Bildern, Liedern und Büchern besitzen, mehr besitzen, als es selbst dem begabtesten Ausländer möglich ist, besitzen, auch wenn es verbrannt und zertrümmert ist, sei uns ein Trost in einer düster verhangenen Welt“ (103).

A. denkt sich als Leser nicht nur „den wissenschaftlich Gebildeten“, sondern auch „den über ein gewisses Maß von Allgemeinbildung Verfügenden“. Das ist dem Buch nicht gut bekommen. Aus dem Willen, vielen etwas zu bieten, dürfte es sich erklären, daß man in ihm Artikel findet, die man in einem „Wörterbuch der Religion“ nicht sucht (wie etwa „Archäologie“, „Balkan“, „Demokratie“, „Genie“, „Karl der Große“ u. a. m.), und daß anderes nicht derart gründlich und umfassend behandelt wird, wie es der Gegenstand gebietet (z. B. müßte auf die Frage: Wunder und moderne Naturwissenschaft weit ausführlicher eingegangen werden, als es S. 599 geschieht, in dem Artikel „Papsttum“ werden das Petrusbuch O. Cullmanns und P. Gaechters Untersuchung zur päpstlichen Amtsnachfolge nicht erwähnt. Man erfährt nichts über den Briefwechsel zwischen Leibniz und Bossuet über die Unionsfrage, obwohl beiden ein Artikel gewidmet ist. Vergeblich sucht man unter „Wiedervereinigung im Glauben“ einen Hinweis auf das „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen“).

Ein betrübliches Kapitel sind die Literaturangaben. Bei einem so wichtigen Artikel wie „Wunder“ — um nur diesen herauszugreifen — fehlen sie ganz. Der Artikel „Glaube“ läßt das Standardwerk von R. Aubert und der Artikel „Sekte“ das von K. Hutten unerwähnt. J. R. Geiselmans heute allein maßgebende Ausgabe der Symbolik J. A. Möhlers bleibt ungenannt, und das Vater unser wird behandelt, ohne daß der Name H. Schürmann fällt. Setzen wir die Liste nicht fort. (Seite 593 muß der Druckfehler Roesee-Cullmann in Roesle-Cullmann verbessert werden.) Leider wird auch noch an vielen Stellen gegen die wissenschaftliche Weise des Zitierens verstoßen.

Es ist zu bedauern, daß A. sich nicht entschließen konnte, für die Neubearbeitung seines Werkes zusätzlich Fachleute heranzuziehen, zumal gesundheitliche Gründe (Einführung) es nahelegten. Ein „Wörterbuch der Religion“ zu schreiben übersteigt der Natur der Sache nach das Vermögen des einzelnen, auch wenn er noch so sehr aus dem Vollen schöpfen kann.

W. Bartz

Hasenfuß, Josef: Was ist Religion? — Aschaffenburg: Pattloch, 1962. 160 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 4, Bd. 5.) Hlw. 4,50 DM.

Das übersichtliche Kompendium unterrichtet bündig über das, was Religion ist und was sie nicht ist, über ihren Ursprung, ihre geschichtliche Entwicklung und ihr Verhältnis zum sozialen und kulturellen Bereich. Man wird es mit Gewinn in einer Arbeitsgemeinschaft an der höheren Schule behandeln, und der angehende Theologe wird es mit Nutzen studieren.

„Die Quäker, die Mormonen oder Heiligen der Letzten Tage, die Heilsarmisten, die ersten Bibelforscher“ (wir sollten nur mehr von Jehovas Zeugen sprechen) „sehen das Wesentliche des religiösen Verhältnisses zu Gott“ keineswegs „in einer rein passiven Bereitschaft für das Wirken Gottes“ (51). Sie verlangen vielmehr höchste Aktivität, und sie entwickeln sie auch.

Das „Goethewort“ S. 60 lautet genau: Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion. (Zahme Xenien IX. Cottasche Ausg. S. 1123).

W. Bartz

Fries, Heinrich: Das Gespräch mit den evangelischen Christen. — Stuttgart: Schwabenverlag, 1961. 175 S. kart. 6,90 DM.

Nicht nur die Kursgenossen des Verfassers, denen er das Büchlein zum 25. Jahrestag der Weihe widmet, haben ihm dafür zu danken, sondern alle, denen die Begegnung der Christen am Herzen liegt, Katholiken und Nichtkatholiken, Theologen und Nichttheologen. Denn in gepflegter und klarer, dem Gegenstand angemessener Sprache werden die Themen, um die sich hier und heute das Gespräch zwischen den Konfessionen wirklich bewegt, behutsam, mutig und frei von jedweden Journalismus aus katholischer Sicht erörtert. Vielmehr, das Büchlein selber ist lebendiges Gespräch zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen, Möge es Frucht tragen.

W. Bartz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

PHILOSOPHIE

- Gohlke, Paul: *Moderne Logik und Naturphilosophie mit Aristoteles*. — Paderborn: Schöningh 1962. 159 S., brosch. 14,80 DM.
- Hoeres, Walter: *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. — München: Pustet (1962). 324 S. (Salzburger Studien zur Philosophie. Bd. 1.), brosch. 38 DM.
- Juritsch, Martin, SAC.: *Sinn und Geist. Ein Beitr. zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen*. — Freiburg/Schweiz: Universitätsverl. 1961. XX, 323 S. (Studia Friburgensia. N. F. 28), brosch. 32 DM.
- Weiler, A. G.: *Heinrich von Gorkum † 1431. Seine Stellung in der Philos. u. der Theol. des Spätmittelalters* (Deutsch von Franz Stoks). — Hilversum: Brand; Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1962. 343 S., brosch. 19,50 DM.
- Wiese, Leopold von: *Das Ich-Wir-Verhältnis*. — Berlin: Duncker & Humblot (1962). 92 S., brosch. 8,60 DM.

BIBLISCHE THEOLOGIE

- Amiot, François: *Die Theologie des heiligen Paulus* (Les Idées maîtresses de Saint Paul, deutsch. Aus d. Franz. übers. von Hermann Radau). — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1962). 279 S., Lw. o. Pr.
- Grelot, Pierre: *Sens chrétien de l'Ancien testament. Esquisse d'un traité dogmatique*. — (Tournai): Desclee (1962). XI, 540 S. (Bibliothèque de théologie. Serie 1, Vol. 3), brosch.
- Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine kath. Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie. Im Auftr. des Kath. Akademikerverbandes der Erzdiözese Wien hrsg. von Kurt Schubert. — Wien, Freiburg, Basel: Herder (1962). 287 S., Lw. o. Pr.
- Kampmann, Theoderich: *Das Geheimnis des Alten Testaments. Eine Wegweisung*. — München: Kösel (1962). 359 S., Lw. 22,50 DM; kart. 19,80 DM.
- MacKenzie, John L., SJ: *Geist und Welt des Alten Testaments* (The two-edged Sword, deutsch. Die Übers. besorgte Hildebrand Pfäffner, OSB). — Luzern: Räber (1962). 378 S., Lw. 22 DM.
- Neuhäusler, Engelbert: *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weissagungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung*. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1962). 264 S., Lw. 26 DM.
- Rissi, Mathis: *Die Taufe für die Toten. Ein Beitr. zur paulin. Tauflehre*. — Zürich & Stuttgart: Zwingli-Verl. 1962. 96 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. 42), brosch. 14,50 DM.
- Weiser, Artur: *Samuel. Seine geschichtl. Aufgabe u. relig. Bedeutung. Traditions-gesch. Untersuchungen zu 1. Samuel 7–12*. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 94 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. H. 81). Teilw. aus: Zeitschrift für Theologie und Kirche. 56, 57, 1959–60, brosch. 9,80 DM.
- Wickert, Ulrich: *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia. Als Beitr. zum Verständnis der antiochen. Theologie*. — Berlin: Töpelmann 1962. 212 S. (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beih. 27). Zugl. gek. u. teilw. überarb. Ev.-theol. Diss. Tübingen 1957, brosch. 32 DM.

DOGMATIK

- Boss, Gerhard: *Die Rechtfertigungslehre in den Bibelkommentaren des Kornelius a Lapide*. — Münster i. Westf.: Aschendorff (1962). 91 S. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. 20). Zugl. Theol. Diss. München, kart. 7 DM.
- Bremont, Henri: *Heiligkeit und Theologie* (Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Ausz., deutsch). Vom Carmel zu Kard. Bérulles Lehre «Vinzenz von Paul, Condren». (Ins Deutsche übertr. von T. Benedicta a Cruce «Edith Stein», OCD, u. M. Theresia a Jesu Brema, OSU. Hrsg. von Eduard Maria Lange.) — Regensburg: Pustet (1962). 320 S., Lw. 19,50 DM.
- Brinktrine, Johannes: *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. Bd. 2. Buße, Krankensalbung, Ordo u. Ehe*. — Paderborn: Schöningh 1962. 272 S., Lw. o. Pr.
- Burkhardt, Anton: *Der Mensch — Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitr. zur dogmat. Anthropologie F. A. Staudenmaiers*. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1962. 461 S. (Freiburger theologische Studien. H. 79). Zugl. Kath.-theol. Diss. Tübingen. Kart. 36,— DM.
- Exegese und Dogmatik. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1962). 214 S., Lw. 14,80 DM.
- Fries, Albert, CSSR: *Was Albertus Magnus von Maria sagt*. — Köln, Detroit, Wien: Amerik.-Ungar. Verl. 1962. 223 S. (Kirche und Volk. Bd. 32), brosch. o. Pr.

- Geiselmann, Josef Rupert: Die Heilige Schrift und die Tradition. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1962). 288 S. (Quaestiones disputatae. 18), brosch. 18,80 DM.
- Küng, Hans: Strukturen der Kirche. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1962). 355 S. (Quaestiones disputatae. 17), brosch. 22 DM.
- Müller, Camille: Science and faith (La Science et la foi, engl.) Co-existence or synthesis? Transl. from the French by Hilary Cruz. With a foreword by Leo Nanayakkara, OSB. — Louvain: Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts 1962. 45 S., brosch. 35,— NF.
- Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. 5. Neuere Schriften. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1962). 576 S., Lw. 24,80 DM.
- Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. 6. Aufl., Bd. 2, Halbbd. 1. Gott der Schöpfer. — München: Hueber 1962. XXIV, 612 S., Lw. 29,00; kart. 26 DM.
- Smedt, Em. Jos.: Vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen (Het Priesterschap van de Gelovigen, deutsch. Aus d. Fläm. übertr. von Georg Hermanowski). — München: Manz (1962). 147 S., Lw. 9,80 DM.
- Spindeler, Alois: Der Erlöste Mensch. Das vollkommenste Werk Gottes. — Aschaffenburg: Pattloch (1962). 143 S., Lw. 8,80 DM.
- Walter, Eugen: Selig, die im Herrn sterben. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1962). 103 S. Neubearb. von Walter: Die Herrlichkeit des christlichen Sterbens. Kart. 5,40 DM.

MORAL UND PASTORAL

- Borucki, Bruno, SJ: Das innere Apostolat. — Köln: Verl. Wort u. Werk (1962). 56 S. Lizenzausg. des St.-Benno-Verl., Leipzig, kart. 2,90 DM.
- Comblin, Joseph: Versagt die Katholische Aktion (Echec de l'action catholique, deutsch. Aus d. Franz. übertr. von Willy Schreckenberg). — Graz, Wien, Köln: Verl. Styria (1962). 195 S., Lw. 11,80 DM.
- Miller, Josef, SJ: Lebensstandard — Lüge — Straßenverkehr. Christ im Alltag. — Wien & München: Herold (1962). 133 S., Ppb. 6,80 DM.
- Stoeckle, Bernhard: Gottgesegneter Eros. Auftrag u. Erfüllung. — Ettal: Buch-Kunstverl. (1962). 395 S., Lw. 18,60 DM.
- Trefzer, Friedrich: Für die Kranken. — München: Verl. Ars sacra (1962). 187 S., Kunststr., 8,50 DM.
- Valks, Hans: Psychoanalyse und Sittlichkeit im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen. — Köln: Verl. Wort u. Werk (1962). 102 S., brosch. 2,70; kart. 4,80 DM.
- Wünsch, Georg: Zwischen allen Fronten. Der Marxismus in soziolog. u. christl. Kritik. — Hamburg-Bergstedt: Reich, Evang. Verl. 1962. 288 S. (Theologische Forschung. Veröffentl. 25), brosch. 20 DM.

HOMILETIK — LITURGIEWISSENSCHAFT — KATECHETIK

- Im Dienst des Glaubens. Handbuch der missio canonica. Hrsg. von Norbert Rocholl u. Ingeborg Rocholl-Gärtner. Bd. 1. Die theol. Grundlagen der Glaubensverkündigung. — Trier: Paulinus-Verl. 1962. XIII, 542 S., Lw. 32 DM.
- Duerig, Walter: Die Zukunft der liturgischen Erneuerung. Zur liturgietheol. u. pastoraliturg. Bedeutung der „Liebe“. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1962). 184 S., Lw. 11,80 DM.
- Exeler, Adolf: Lalenapostolat und Glaubensverkündigung. — Freiburg i. Br.: Seelsorge-Verl. 1962. 43 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge. 8), brosch. 2,60 DM.
- Kammer, Karl: Die Litanei von allen Heiligen. Die Namen-Jesu-Litanei. Die Josefs-Litanei. — Innsbruck: Rauch (1962). 192 S. (Die kirchlichen Litaneien), Lw. 16 DM; kart. 14 DM.
- Küng, Hans: Damit die Welt glaube. Briefe an junge Menschen. — München: Pfeiffer (1962). 97 S. (Aktuelle Pfeiffer-Bücher), kart. 4,30 DM.
- Nagel, William: Geschichte des christlichen Gottesdienstes. — Berlin: de Gruyter 1962. 215 S. (Sammlung Göschen. Bd. 1202/1202a), brosch. 5,80 DM.
- Parole de Dieu et sacerdoce. Études présentées à (Jean Julien) Weber, archevêque-évêque de Strasbourg, pour le cinquantenaire de son ordination sacerdotale, réunies par E. Fischer et L. Bouyer avec une introd. de L. A. Eichinger. — Paris (usw.): Desclee (1962). 306 S., o. Pr.
- Schneyer, Johann Baptist: Frohbotschaft aus den Psalmen. Texte - Dispositionen - Anregungen für die Sonn- und Festtagsverkündigung (1. Aufl.). — Freiburg: Seelsorge-Verl. (1962). 252 S., Lw. 15,80 DM.
- Siegmund, Georg — Anton Christian Hofmann: Der Mensch im Rausch. — Würzburg: Echter-Verl.; Zürich: NZN-Buchverl. (1962), 48 S., 72 Abb. (Bildbuch. 1), brosch. 3,30 DM.
- Sonnenschein, Carl: Universale Seelsorge. Gedanken und Skizzen aus den „Notizen“ ... zusammengest. u. hrsg. von Johann Baptist Schneyer (1. Aufl.). — Freiburg: Seelsorge-Verl. (1963, vielm. 1962), 168 S., brosch. 7,60 DM.
- Vogel, Gustav L.: Fröhliche Jugend. Akzeleration u. Retardierung in pastoral-pädagog. Sicht. — Freiburg i. Br.: Seelsorge-Verl. 1962. 35 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge. 9), brosch. 2,40 DM.

NEUERSCHEINUNG

M. PONCELET

Das Geheimnis von Blut und Wasser im Evangelium des hl. Johannes

Aus dem Französischen übersetzt von Norbert Rocholl

142 Seiten, Leinen 6,80 DM

Die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu leidet unter manchen Sentimentalitäten und unangemessenen bildlichen Darstellungen. Und doch zielt sie auf einen zentralen Punkt der göttlichen Offenbarung und der ihr gemäßen Antwort des Menschen. Das Evangelium des heiligen Johannes kreist um die erlösende Liebe Gottes, die uns in Christus erschienen ist, und läßt ihre Offenbarung in der Eröffnung der Seitenwunde des Herrn am Kreuz gipfeln.

Es ist das Verdienst der vorliegenden kleinen Schrift, diesem Mysterium der göttlichen Liebe in tiefdringender Meditation nachzugehen, die den Gehalt des Schriftwortes erschließt und so die Herz-Jesu-Mystik theologisch-biblisch fundiert.

Priester und Laien werden aus der Durchbetrachtung dieser Gedanken reichen Gewinn für ihr geistliches Leben schöpfen.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

Lentzen-Deis
Import und Export
Bernkastel-Kues
an der Mosel

Messwein - Kellerei
Ausländische - Süße - Messweine

F. Holböck - Th. Sartory:

**Mysterium Kirche in der Sicht
der theologischen Disziplinen**

2 Bde., 1134 Seiten, Leinen DM 58,—

Th. Sartory:

Mut zur Katholizität

Geistliche und theolog. Erwägungen
zur Einigung der Christen
476 Seiten, kart., DM 14,80, Leinen
DM 23,—

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber - Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

Ein schönes Geschenkbuch

Wilhelm Hay

**Volkstümliche
Heiligentage**

Das Leben und die Legende von
75 Heiligen des Jahres, ihr Volkstum
und ihre Patronschaft

2., erw. Aufl., 492 Seiten. Mit Holz-
schnitten von Luise Albrecht-Hoff,
Leinen 21,80 DM

„Für uns alle ist ‚Volkstümliche
Heiligentage‘ ein einmaliges, pracht-
volles Geschenk, für das wir nicht
dankbar genug sein können. Es ge-
hört nicht nur, wenn auch vorab,
in die Hand des Priesters und
Lehrers.“ Rhein.-Pfälz. Schulblätter

PAULINUS-VERLAG TRIER

07 THB

Archiv Seminars Gießen
4. Apr. 1963
Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

72. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 2

März/April 1963

INHALT

AUFSATZE

Eberhard Haible, Schöenberg/Calw
Die Kirche als Wirklichkeit Christi im Neuen Testament

Armin Volkmar Bauer, Koblenz
Inspiration als sakramentales Ereignis

Klaus Kremer, Trier
Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik
des Thomas von Aquin

KLEINERE BEITRÄGE

Julien Ries, Messancy (Belgien)
Neutestamentliche eschatologische Grundzüge in dem
manichäischen koptischen Hymnenbuch von Médinêt Mâdi

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

Jean Leclercq OSB, einer der bedeutendsten Forscher auf dem Gebiet der frühmittelalterlichen Geistesgeschichte und monastischen Spiritualität, untersucht hier das Verhältnis der mönchischen Disziplin und Spiritualität zum Bildungsstreben der frühmittelalterlichen Welt bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts. Durch eine Konfrontierung des Bildungsprogramms der Klosterschulen und der Klerikerschulen, aus denen die Scholastik hervorgegangen ist, gewinnt er eine Übersicht über alle Probleme, die sich aus der Begegnung mönchischen Gottverlangens und weltlicher Bildung (Philosophie, Wissenschaften, Literatur) ergeben. Es gelingt eindeutig herauszustellen, daß es das ganze Mittelalter hindurch eine eigenständige Mönchstheologie gegeben hat, die sich in ihrer Intention und Denkform von der Theologie der Scholastiker wesentlich unterscheidet.

Diese Klarstellung wirft auch Licht auf die verschiedenen Etappen der mittelalterlichen Renaissance. So ist das Werk ein wertvoller Beitrag zu den Bemühungen, die Kontinuität der antiken Überlieferung durch das Mittelalter hindurch sichtbar zu machen.

Die tiefere Intention dieses Werkes liegt allerdings jenseits der geistesgeschichtlichen Interessen in dem Versuch, zu zeigen, wie eine wesentlich auf die Gottesliebe gerichtete Haltung sich mit einem ernsthaften Bemühen um Bildung und Kultur der Zeit vereinbaren läßt, ohne daß es zu einer Zweideutigkeit oder gefährlichen Zerrissenheit kommt.

JEAN LECLERCQ OSB

Wissenschaft und Gottverlangen

Zur Mönchstheologie des
Mittelalters.

Aus dem Französischen
übertragen von
Johannes und Nicole Stöber

339 Seiten
Leinenband
26,- DM

DUSSELDORF 1963

Patmos

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arens, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18,- DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,- DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Die Kirche als Wirklichkeit Christi im Neuen Testament

Von Dr. Eberhard Haible, Schömborg/Calw

Die interkonfessionelle Fragestellung spitzt sich heute immer mehr auf die Lehre von der Kirche zu, vor der sich die getrennten Brüder neu zu ihrer Alternative: entweder Christus oder die Kirche äußern müssen¹. Bei der Aufhebung dieses reformatorischen „entweder — oder“ in ein katholisches „und“ sollten wir nicht nur die Christusbezogenheit alles Kirchlichen in katholischer Sicht herausstellen². Wir können zeigen, daß dieser Ausgleich zwischen Christus und der Kirche auch schon im Neuen Testament, und dort nicht etwa nur in den „frühkatholischen“ Spätschriften, sondern auch schon bei Paulus, Johannes und den Synoptikern nachzuweisen ist. Sie befinden sich in der gleichen Lage wie wir. Christus ist von ihnen gegangen³, und sie fragen, wo er heute noch zu finden, wo er heute noch an uns wirksam und für uns wirklich ist⁴. Ihre Antwort können wir Mt 16, 18 entnehmen, wo Christus die Jüngergemeinde „meine“ Kirche nennt. Oskar Cullmann⁵ hat gezeigt, daß diese Worte im Mund Jesu möglich sind. Sein Werk wirkt sich bis zum Ende aus in der Gemeinde, die auf ihn zurückgeht (28, 18 ff.). Diese Ineinssetzung von Christuswirklichkeit und Kirche ist in der weiteren neutestamentlichen Lehr-entfaltung immer neu bedacht worden. Der ältere Paulus kann im Epheserbrief sein Bild vom Leib Christi (1, 22) zu dem einer Zusammenfassung von allem in Christus ausweiten (V. 10). Die ursprünglichere Theologie, die Gottes Reich in Jesu Kirche anheben sieht (vgl. Mt 13, 24—30), verbindet sich hier mit einer kosmischen Aussage, in der die Bedeutung der Kirche für das All des Geschaffenen zu Wort kommt (Eph 3, 10). Johannes, für den die Welt vor allem die des Unglaubens ist (1, 10), verknüpft das soziologische Dasein der Kirche, ihre Einheit, mit ihrer theologischen und kosmischen Aufgabe. In ihr soll Jesu Einheit mit Gott in der Einheit der Jünger untereinander vor der Welt sichtbar werden (vgl. Joh 17, 21. 23). Es gilt, diesen Dreiklang der Gegenwart und Wirklichkeit Christi in seiner Kirche hörbar zu machen, und das in seiner Tatsächlichkeit, in seinem Grund und in seinen Äußerungen.

¹ Karl Gerhard Steck meint den reformatorischen Vorwurf gegen die katholische Lehre heute als „Vertauschung von Evangelium und Kirche“ neu fassen zu müssen (vgl. HerKorr 15 [1960/61] 48).

² So vorbildlich Otto Semmelroth in seinen Werken: *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt ²1955, *Das geistliche Amt*, ebd. 1958, und *Wirkendes Wort*, 1962.

³ Vgl. Mt 28, 20; Joh 16, 7; Phil 1, 23.

⁴ Z. B. Mt 18, 20; Joh 16, 13; Röm 8, 10.

⁵ Oskar Cullmann, *Petrus, Jünger - Apostel - Märtyrer*, Zürich-Stuttgart ²1960, 215—223. Über das Petrusamt der Kirche s. u. 81.

Die Wirklichkeit der Kirche (Paulus)

1. Die Kirche ist als Christuswirklichkeit am unmittelbarsten bei Paulus greifbar. Er verbindet die theologische Bedeutung der Kirche vor allem mit dem Glauben. Durch ihn steht der Christ vor Gott und gründet auf ihm (vgl. Röm 3, 21 f.), wie es von den Reformatoren herausgestellt wurde. Freilich mußten sie ihrem Vorurteil und dem zeitbedingten Kenntnisstand entsprechend den kirchlichen Grund dieses Glaubens (Eph 3, 10) übersehen. Für sie war der Glaube der Grund für die Kirche, nicht umgekehrt. Sie betrachteten nur den Zutritt, den der einzelne durch seinen Glauben an Christus zur Gemeinde Jesu findet (vgl. Eph 1, 13), nicht auch die Bindung dieses Glaubens an das Bekenntnis der Kirche (1 Kor 15, 3 ff. u. ö.). Im Römerbrief, von dessen Deutung Luther ausgeht, kommt das Bekenntnis der Kirche zu Wort, bevor Paulus seine eigene Theologie des Glaubens entfaltet. Gerade evangelische Exegeten haben auf das Zitat in Röm 1, 3 f. aufmerksam gemacht⁶. Dort greift Paulus das kirchliche Bekenntnis in einer christologischen Frühform auf, während er es 1 Kor 15, 3 ff. in seinem heilsgeschichtlichen Ausdruck überliefert. Paulus hat das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu aus Davids Samen (Röm 1, 3) und der Auferweckung von den Toten (V. 4) im Sinn seiner eigenen Theologie gedeutet⁷. Er nennt das Fleisch als die Weise der Herkunft Jesu von David (V. 3), und den Geist der Heiligkeit für die seiner Stellung als Gottessohn in Macht (V. 4). Beides greift er Röm 8 auf und verbindet es dort mit der heilsgeschichtlichen Aussage der Kirche, die Jesu Tod und Auferstehung als Grund unseres Heils nennt. Er knüpft das Fleisch als Ausdruck der Schwäche (7, 14; 8, 3), des „Seins zum Tod“ (vgl. 8, 6), wie man heute sagt, an die Menschwerdung, die schon 1, 3 anklingt, und schlägt so die Brücke vom menschlichen Dasein des Gottessohnes zu seinem Heilstod am Kreuz als dem Gericht über unsere Sünden in seinem Fleisch (8, 3). Umgekehrt macht er die Auferstehung, die 1, 4 als Beginn und Erweis seiner Gottessohnschaft in Macht herangezogen ist, zum Grund unseres neuen Lebens in ihm (8, 10 f.). Dazu verbindet er sie beide Male mit dem Heiligen Geist, der zuerst Christus⁸ und dann uns (V. 4. 10 f.) ins Leben versetzt. Zu Recht hat man darauf hingewiesen,

⁶ Etwa Rudolf Bultmann, *Theologie des NT*, Tübingen 1954, 50, und Otto Michel, *Der Brief an die Römer*, 1955, 30 f., nach ihnen auch der zur Zeit führende, aber leider immer noch nicht abgeschlossene katholische Kommentar von Otto Kuß, *Der Römerbrief I*, Regensburg 1957, 8 f.

⁷ Auch darin stimmen die drei genannten Kommentare überein.

⁸ So sicher 8, 11, aber — trotz der heute gegenteiligen Meinung der Exegeten (etwa Kuß ebd.) — wohl auch 1, 4, da der Geist der Heiligkeit dort durch seinen Gegensatz zum Fleisch (V. 3) mit dem von Kp. 8 gleichgesetzt erscheint, den paulinischen Ursprung der Einfügung — mit den genannten Kommentaren — vorausgesetzt.

daß im Urteil der Väter nicht die Erörterung über den rechtfertigenden Glauben, sondern die Aussage über das neue Christusleben im Geist, Röm 8 also, den Höhepunkt des Briefes bildet⁹. Darauf deutet schon die Vorwegnahme im ersten Satz (V. 1—7) des Briefes hin, während die Rechtfertigung erst in V. 17 zu Wort kommt. Die kirchliche Absicht von Röm 8 aber ist dem gehäuften „wir“ bzw. „uns“ (V. 4. 12. 16 ff.) und „ihr“ bzw. „euch“ (V. 9—11. 13. 15) zu entnehmen, zumal, wenn man es in seinem Gegensatz zu dem siebenfach betonten „Ich“ von Kp. 7 (V. 9. 10. 14. 17. 20 (a). b. 25) sieht. Vor allem aber erweist sich Kp. 8 als die Synthese zwischen dem christologischen und dem soteriologischen Bekenntnis der Kirche (V. 3). Paulus entfaltet in den ersten acht Kapiteln des Römerbriefes das Bekenntnis der Kirche zu Christi doppelter Seinsweise (1, 3 f.) im Sinn der heilsgeschichtlichen Verkündigung der Kirche (1 Kor 15, 3 ff.), daß er zu unserem Heil gestorben (5, 6—10) und von den Toten wieder auferstanden ist (4, 24 f.; 6, 4). Er bindet sein Glaubensverständnis, was den Gegenstand des Glaubens angeht, ganz an die Lehre der Kirche.

Daneben bemüht er sich, den Akt des Glaubens in seiner theologischen Bedeutung aufzudecken. Hier kommt er darauf zu sprechen, was Luther allein bei ihm gelesen hat. In der Tat verschließt er jeden vorgläubigen Zugang zu Gott (Röm 1 f.), um den Glauben allein als Gründung auf Gott für den Menschen zuzulassen (Kp. 3). Sosehr der Heide in seinen Gottesbeweisen (1, 19 f.), die Paulus in jüdisch geläuterter Form aufgreift¹⁰, einen Zugang zum Schöpfer gehabt hätte, sosehr hat er sich ihn durch die Sünde wieder verschlossen (V. 21—32). Sein Tun (V. 26 ff.) war nicht dergestalt, daß er Gottes Tun in der Schöpfung (V. 20) hätte damit vergleichen können. Aber auch das Gesetz (Kp. 2) konnte nicht zu Gott führen, da es die Juden, die es im Wort besaßen (V. 13 ff.), nicht weniger mit Füßen traten (V. 21 ff.), als die Heiden (3, 9), die sich im Gewissen selbst Gesetz (2, 14 f.) sind. So bleibt allein der Glaube (Kp. 3), und zwar sowohl in seinem Gegensatz zum Wissen (vgl. 4, 18—22) wie zum Gesetz (3, 21 f.), als Zugang zu Gott übrig. Dafür gilt Abraham als Beispiel (Kp. 4). Er glaubte Gott, und das ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet (V. 3).

Freilich bleibt Paulus nicht bei dieser formalen Bestimmung des Glaubens stehen. Er will ihn nicht nur in den ersten vier Kapiteln vom möglichen Wissen (1, 19 f.) und Gehorchen (Kp. 2) abheben, die nicht zur Wirklichkeit des Gründens auf Gott geführt haben. Er nennt schon 4, 24 und dann im fünften Kapitel auch den Unterschied des christlichen Glaubens von dem, der Abraham zur Gerechtigkeit gereichte. Für Luther war Christi Kreuz so selbstverständlich die Mitte seines Glaubens, daß er weder seine Verbindung mit der Auferstehung, noch das Neue bemerken

⁹ So Karl Hermann Schelkle, *Meditationen über den Römerbrief*, Einsiedeln usw. 1962, 112.

¹⁰ Vgl. Kuß, a. a. O. 44.

konnte, das mit der Erwähnung von beidem in Röm 4 ff. angerührt wird. Dort schreitet Paulus vom Akt zum Gegenstand des Glaubens weiter, oder kehrt zu ihm vielmehr in einer neuen Form zurück, nachdem er schon zu Beginn des Briefes das christologische Bekenntnis der Kirche hatte anklingen lassen. Er greift es jetzt in seiner soteriologischen Form auf, da er so besser den Akt des Glaubens von seinem Gegenstand her verständlich machen kann. In Röm 1 nennt Paulus Fleisch und Geist noch nicht in ihrer anthropologischen Bedeutsamkeit, als Schwäche und Kraft vor Gottes Gesetz. Er führt die Heilslehre erst Röm 7 f. auf eben die christologische Aussage zurück, der die Rede von Fleisch und Geist Röm 1, 3 f. zunächst ausschließlich dient. Dazwischen muß er zeigen, daß der Glaube an die beiden Seinsweisen Jesu nicht nur neue Kenntnis (vgl. 11, 33), sondern Heil bringt (4, 24 f.; 5, 6—11; 6, 4). Dazu, so will uns scheinen, scheidet er Wissen und Tun, Gottesbeweis und Gesetz in ihrer Heilsfunktion aus. Er ersetzt sie durch den Glauben, um dann zeigen zu können, wie der Glaube eine neue Kenntnis der Liebe Gottes (Kp. 5) und die Erfüllung des Gesetzes bringt (Kp. 6; 8, 3 f.), d. h. den Menschen ins Heil stellt (8, 1). Röm 5 ist die wichtige Mitte zwischen beiden Polen, der Äquator, an dem der Heilsglaube mit seinem Gegenstand verknüpft (V. 1—11), und dieser der Geistsendung zugesellt wird (V. 5). Indem Paulus hier den Akt des Glaubens an seinen Gegenstand, Jesu Tod (und Auferstehung) bindet und mit dem Geist zusammenbringt, der auch uns das neue Leben in Christus vermittelt (8, 10), leitet er zu dem Rückgriff auf das christologische Bekenntnis, das am Anfang des Briefes steht, und seiner heilsamen Ausdeutung über (8, 3 ff.). So kann er nach dem erneuten (vgl. 1, 4 und 4, 24 f.), diesmal sakramental ausgelegten Hinweis auf die Auferstehung Christi im sechsten (V. 4) und einer neuen Schilderung des fleischlichen Menschen im siebten Kapitel, schließlich im achten Jesu Tod (V. 3) und Auferstehung (V. 10 f.) auf seine Gottessohnschaft und die Sendung ins Fleisch zurückführen (V. 3) und unser neues Leben (V. 10) im Wandel nach dem Geist (V. 4) nach Gottes Willen damit verbinden. Das christologische ist hier so mit dem heilsgeschichtlichen Bekenntnis der Kirche verbunden, daß sein Gegenstand, die Seinsweisen und die Heilstat Christi, als Grund unseres Glaubens aufhellt. Die Theologie des Apostels soll den gemeinsamen Glauben der Christen in seiner kirchlichen Bindung nicht aufheben, sondern durch den Hinweis auf seine Heilsamkeit vertiefen. Es ist auch bei ihm der Glaube der Kirche allein, der „uns“ (Kp. 8), die kirchliche Glaubensgemeinschaft, gerecht machen kann (vgl. 3, 28).

2. Zur theologischen Gründung der Kirche auf dem Bekenntnis des Glaubens kommt im Epheserbrief, dessen paulinischen Ursprung etwa Heinrich Schlier¹¹ so überzeugend nachweist, ihre kosmische

¹¹ Heinrich Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1962, 22 ff.

Aufgabe der Schöpfung gegenüber. Auch hier geht der Apostel vom Geheimnis Christi aus (3, 4). Er bindet es noch deutlicher als am Beginn des Römerbriefes an das Bekenntnis und die Botschaft der Kirche, die er am Schluß des ersten Kapitels (V. 18—22 a) wiederholt. Auch hier legt er sie theologisch aus, diesmal vor allem auf die Gemeinschaft von Juden und Heiden im Heil (Kp. 2), während er im Römerbrief zuerst ihre Gemeinschaft im Unheil, und dann erst auch die Berufung der (noch ungläubigen) Juden zum Heil (Kp. 9—11) anführt. Dieses Geheimnis Christi, die Gemeinschaft von Juden und Heiden in seinem Tod (2, 14 f.), ist nach ihm bisher im Schöpfer des Alls verborgen gewesen (3, 9). Er will nicht sagen, daß die Schöpfung aus sich schon auf Christus hinweise. Daß er, wie es das im Kolosserbrief zitierte Lied besingt, als „Erstgeborener (vor) aller Schöpfung“ (1, 15) erst durch die Auferstehung von den Toten, als „Erstgeborener von den Toten“ (V. 18) aufgedeckt wird, gilt auch noch hier. Nicht die Schöpfung selbst, Gott, der Schöpfer hat sie auf Christus bezogen, ihre Uneinheit auf die Zusammenfassung von allem in ihm hingeordnet (Eph 1, 10). Die Christusbotschaft heißt gerade deshalb Geheimnis, weil sie nicht aus sich, auch nicht aus dem Bedürfnis der Schöpfung, sondern allein aus der Offenbarung des Schöpfers vor den Aposteln und Propheten (3, 5) der jungen Kirche bekannt geworden ist. Daher, so fährt Paulus fort, hat die Kirche in der Schöpfung eine unersetzliche Aufgabe. Sie muß in ihr das Christusgeheimnis offenbar machen (V. 10). Das ist der Gedanke von Joh 17, 21. 23, aber in einer noch eindeutiger kosmischen Form. Denn hier ist nicht die Welt, noch weniger die im Sinn des Johannes durch den Unglauben gekennzeichnete Welt als Empfängerin der kirchlichen Botschaft verstanden. Es sind vielmehr die Mächte und Gewalten (3, 10), welche die Schöpfung in ihrer Trennung vom Schöpfer beherrschen. Heinrich Schlier¹² hat gezeigt, daß Paulus hier den Ausdruck des Mythos in den Dienst einer heilsgeschichtlichen oder vielmehr unheils-geschichtlichen Aussage stellt. Die Mächte und Gewalten, von denen der Mythos spricht, sind die angemessensten Aussageformen dafür, die Paulus findet. Sie können den Empfängern des Briefes verständlich sagen, daß die Welt ohne Christus in der Gewalt von Mächten ist, die ihre Trennung von Gott und ihre Spaltung in feindliche Lager erklärt. Die Finsternis (5, 8), die Unreinheit (4, 19), das Fleisch (2, 3 u. ö.) sind solche Mächte, die der Brief in uns verständlicher Form nennt, und man könnte heute noch den Mißbrauch der Macht, die Gewohnheit, den uneigentlichen Menschen im „man“ der Gesellschaft und anderes Teufelswerk hinzufügen. Vor diesen Mächten macht die Kirche deutlich, daß die Spaltung durch Christus beendet ist. Er faßt das All in ihr zusammen und kündet den Mächten durch den Zusammenschluß der Gläubigen um Christus in der Kirche an,

¹² Ebd. 45 f. u. ö.

daß ihre Zeit zu Ende geht. Nur die Kirche kann das in einer den Mächten verständlichen, machtvollen Sprache, in der Sprache der Tatsachen, nämlich ihrer tatsächlichen Einheit aus Juden und Heiden offenbar machen¹³. Das ist der kosmische Sinn der Kirche, ihre Aufgabe, Christus als Heilsbringer in der Welt zu offenbaren. Daneben hat Paulus im Epheserbrief ihre theologische Aufgabe nicht übersehen (vgl. 1, 18 ff.), der er die kosmische zugesellt hat.

3. Aber noch einen dritten Sinn hat er damit verbunden, den soziologischen, an den wir zuerst denken, wenn wir von Kirche reden hören. Sie ist die Gemeinschaft des Glaubens, und in diesem Sinne Christi Leib (1 Kor 12, 27), dessen Haupt er nach dem Epheserbrief (1, 22) ist. Durch diese Aussage wird dort das Bild vom Leib Christi, ohne die soziologische Funktion aufzugeben (vgl. 2, 14 ff.), zugleich ins Theologische (1, 22 nach V. 18 ff.) und Kosmische erweitert. Eben im Leib Christi hebt die Zusammenfassung von allem im Gottessohn (1, 3) an, die Gott mit der Schöpfung (V. 4 f.) und Erlösung (V. 7 ff.) beabsichtigt. In diesem Leib (1, 22), in der Einheit von Juden und Heiden (Kp. 2), wird er vor der Schöpfung und den Mächten, die sie Gott entfremden, durch die Kirche offenbar (3, 10). Im 1 Kor hat Paulus die soziologische Aussage des Leibbildes, die er aus dem Heidentum übernimmt, noch nicht so eindeutig mit den beiden anderen verbunden. Aber auch hier gründet er die Einheit der Kirche auf Christus (12, 12), auch hier geht es ihm um eine wahrnehmbare (V. 25 f.), im Gottesdienst und seiner Ordnung (Kp. 11 und 14) sich auswirkende Gemeinsamkeit. Dieser Grund und diese Folgerung dienen hier jedoch vor allem der Ordnung selbst (V. 14—26). Sie ist in Korinth aufs heftigste bedroht, sowohl in der Auslegung des gemeinsamen Glaubens (Kp. 1—4), wie im Gottesdienst und dem gesellschaftlichen Zusammenhalt (Kp. 11 und 14). Paulus bejaht diese Vielfalt (12, 7—11). Er will ihr nur eine Mitte geben. Der Glaube an Christus, näherhin an Jesus als den Herrn (V. 3 b), an den Heilswert seines Todes und seiner Auferstehung (15, 3 ff.), ist die Einheit (vgl. V. 11), die er hinter allen Auslegungen sieht und verteidigt. Er gründet seine eigene Auslegung auf diesen Grund der Einheit (12, 5), um ihr der Pauluspartei gegenüber (vgl. 1, 13) besonders zu dienen. Auch die vielen Gaben, die der Geist wirkt (12, 11), will er nicht beschnitten (vgl. V. 21), wenn auch gewertet wissen (V. 31 a). Er kennt eine Ordnung der Gaben, die der Einheit dient, so wenn er die Auslegung über das begeisterte, aber unverständliche Zungenreden setzt (14, 1 ff.). Nur diese Auslegung dient dem Verständnis der Gemeinde (V. 16), und — wie die Offenbarung der Kirche vor den Mächten im Epheserbrief — auch dem Heiden, der einen christlichen Gottesdienst besucht (V. 23). Aber Paulus verläßt sich nicht

¹³ Vgl. zum Ganzen Schlier, a. a. O. 154—157.

auf die äußere Ordnung der Gabenträger allein. Er nennt ihren einen inneren Grund: Gottes Geist, der sie wirkt (12, 7—11). Wie in ihrem Ursprung (V. 4 ff.), müssen sie auch in ihrer Auswirkung eins sein (V. 12 f.). Sie dienen der Einheit (V. 12), nicht der Spaltung der Kirche (V. 21). Paulus will nicht nur die äußere Ordnung, das soziale Gefüge der Kirche (V. 14 ff.), zumal beim Gottesdienst (Kp. 11 und 14) bewirken. Er führt den Geist, den Ursprung der Einheit (12, 13), und die Ordnung, ihre äußere Auswirkung (V. 14 ff.), auf Christus zurück. Nur der Geist kann gelten, der Jesus als Herrn offenbart (V. 3), der Geist, der mit Christus und Gott zusammengenannt ist (V. 4 ff.), die Gaben mit ihm (vgl. V. 11 mit V. 6) und in seinem Dienst (V. 5) spendet. Daher gilt die Kirche als Leib Christi (V. 27). Sie ist in ihrer soziologischen Äußerlichkeit und Ordnung nicht nur auf den innerlichen Geist gegründet (V. 13), sondern zugleich Teil der Christuswirklichkeit (V. 12). Nicht nur der eine Glaube der Kirche macht Christus offenbar (Eph 3, 10). Nicht nur als Glieder des Leibes, dessen Haupt er ist (1, 22), sind die Christen in der Kirche ein Zeugnis für Christus selbst (3, 10). Auch schon die bloße Einheit und Ordnung der Kirche (1 Kor 12, 14 ff.) ist Teil der Christuswirklichkeit (V. 12), die der Geist in der Zeit zu wirken vermag (V. 13). In ihrer theologischen (Röm 1, 3 f.), kosmischen (Eph 3) und soziologischen Wirklichkeit (1 Kor 12) ist die Kirche auf Christus gegründet. Sie gehört mit ihrem Bekenntnis (vgl. 1 Kor 15, 3 ff.), ihrem Zeugnis (Eph 3, 10) und ihrer Einheit (1 Kor 12, 12) selbst zu Christi gegenwärtiger Wirklichkeit hinzu. Er selber ist es, der in ihr zugegen ist (Röm 8, 10). Außerhalb ihres Glaubens, ihres Zeugnisses und ihrer Einheit gibt es Christus heute nicht mehr für uns, ist er heute keine irdische Wirklichkeit mehr (vgl. 2 Kor 5, 16). Die Kirche ist also nicht an die Stelle Christi getreten, wenn man darunter versteht, daß sie ihre Aufgabe ohne Rückgriff auf ihn, anders als im Glauben an ihn, im Zeugnis für ihn, in der Einheit seines Leibes verwirklichen könnte. Aber sie ist die einzige Stelle, der einzige Ort, den Christus heute noch in der Welt einnimmt. Wo zu seinen Lebzeiten er selber zu suchen war, dort ist heute seine Kirche zu finden. Sie vertritt seine Stelle, wenn man darunter nicht einen Ersatz Christi durch eine Kirche, sondern seine Gegenwart in ihr als in seiner Kirche (vgl. Mt 16, 18; 28, 20) versteht.

Der Grund: Jesus Christus (Joh)

Die Stärke einer Dialektik, wie sie Paulus entfaltet, liegt eher in der Beschreibung einer Wirklichkeit, im „daß“, als im „warum“, im Grund ihres Wirklichseins. Darin unterscheidet er sich von Johannes auch in unserer Frage. Sicher, Paulus nennt Christus als Grund dafür, warum die Kirche einig und geordnet sein soll (1 Kor 12, 5). Er ist ihm ebenso der Grund, warum die Kirche in die Schöpfung hineinwirken muß

(Eph 3, 10), und er ist der Gegenstand unseres kirchlichen Glaubens (Röm 4, 24—6, 14). Aber den Grund, warum die Kirche in Christus, soziologisch gesehen, eins sein muß, nennt er nicht. Johannes gibt ihn an: damit die Welt glaube (17, 21. 23). Wenn Gott in Christus mit diesem Menschen eins (10, 30) ist, muß sich das in der Einheit unter den Menschen auswirken, in der Einheit der Kirche. Gerade, daß Paulus einen ähnlichen Gedanken — wir haben ihn schon genannt, die Bedeutung der Verständlichkeit für die werbende Mission (1 Kor 14, 23) — in unserem Zusammenhang aufwirft, ohne zu der Begründung des Joh fortzuschreiten, deckt den Unterschied auf. Er gilt auch für die kosmische Bedeutung der Kirche. Warum muß sich Gott in ihr offenbaren, warum muß das Christusgeheimnis gerade durch die Kirche, und durch sie gerade den Mächten offenbar werden? Joh weiß, daß der Mensch im Reden über diese um seine Ausgeliefertheit weiß (z. B. 12, 31). Er fragt in allem nach dem, was ihm Jesus zu sagen und zu bedeuten hat. Und deshalb kann es ihm in der Sprache gesagt werden, in der er fragt. Die Welt ist (in ihrem Unglauben, 1, 10) und der Mensch ist (in seiner Geschichtlichkeit, z. B. 11, 25 f.) selbst so beschaffen, daß er nach der Offenbarung des Schöpfers in der Welt fragen muß.

1. So kann bei Joh auch der Akt des Glaubens nicht nur durch seinen theologischen Gegenstand auf Christus verweisen. Für Paulus kann Abraham das Vorbild des Glaubens als eines vertrauenden Gründens auf Gottes Wort sein (Röm 4, 18 ff.), weil er ihn von seinem Gegenstand unterscheidet. Bei Joh (8, 56) heißt die parallele Stelle: Euer Vater Abraham frohlockte, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich. Abrahams Glaube ist für ihn, einfach deshalb, weil er Glaube ist, auch schon Christusglaube. Bei Joh gibt es keinen anderen Grund dafür, daß ich glaube, als Christus selbst in der Verheißung (etwa von Gn 12; 17 ff. u. ö.) und Erfüllung¹⁴. Er hat auch den Glaubensakt ganz auf Christus gegründet. Das aber will heißen, daß er — im Gegensatz zu Paulus — auch die Kirchlichkeit dieses Aktes ausdrücklich zu Wort bringen kann. Er nennt den Grund dafür, daß Christus heute im gemeinsamen Glauben der Kirche wirklich ist. Der Grund dafür, daß „wir“, die Kirche, Jesu Herrlichkeit im Glauben sehen können (Joh 1, 14 c), ist die Anrede Gottes an uns, die in ihm ergeht (V. 14 a). Jesus selbst ist diese Anrede, dieses Wort (V. 1 ff.). In ihm ist die Schöpfung licht (V. 4. 9). Heinrich Schlier¹⁵ hat zeigen können, daß Joh damit den gnostischen Dualismus angeht, der die Welt und ihren Sinn völlig voneinander trennt (S. 285). Bei Joh

¹⁴ Paulus hatte allerdings in Gal 3, 8 auch den Glauben Abrahams schon vom Gegenstand her auf Christus bezogen. Um so nachdrücklicher gilt, daß er ihn Röm 4 nur als Akt heranzieht.

¹⁵ Heinrich Schlier, *Im Anfang war das Wort*, in: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br. 1958, 274—287.

(1, 4. 9 ff.) trägt sie ihn durch den Verweis auf das Wort in sich selbst. Die Dinge sind sich selber ihr Licht, wie Thomas sagt (ebd. Anm. 5), und das deshalb, weil sie im Wort (V. 3), als Verweis auf Gott (V. 9 f.), als Anrede Gottes an den Menschen erschaffen sind (V. 3). Das weiß auch Paulus. Ja, man kann seine Beweisführung (Röm 1, 19 f.) mit der des Prologs vergleichen. Bei beiden ist der Mensch durch die Schöpfung auf Gott verwiesen. Bei beiden verdunkelt ihm die Finsternis der Sünde diesen Verweis (Joh 1, 5; Röm 1, 21—25). Bei beiden ist es Christus, in dem er wieder zur Sprache kommt (Joh 1, 14; Röm 3, 21 ff.). Und beidesmal ist es der Glaube, durch den Gott in Christus neu als Grund der Schöpfung und des Menschen aufhellt. Aber Paulus sagt nur, daß der Glaube dieser Grund ist (Röm 3, 28). Joh (1, 14) sagt auch, warum er es ist. Schon sein Verweis auf Gott in der Schöpfung ist nicht in die Form des Beweises gekleidet, der auf die Tatsächlichkeit der Anrede Gottes aus der Schöpfung ausgeht. Die Lichtung ist vielmehr als solche einfach festgestellt. Nicht der Erkenntnisgrund, wie die Schöpfung auf den Schöpfer verweist (Röm 1, 20), sondern der Sachgrund, warum sie es vermag, ist angeführt. Sie vermag es, weil sie im Wort erschaffen ist (Joh 1, 3. 10). Damit ist aber zugleich der Glaube an dieses Wort als die Weise vorbereitet, wie der Mensch sich seiner Gründung auf Gott wieder bewußt werden kann. Indem Jesus als das Wort gilt, das Fleisch geworden ist, wird zugleich gesagt, warum sich der Glaube nur auf ihn beziehen kann. Es ist gesagt, warum es dem Menschen möglich ist, auf Gottes Wort im Glauben Antwort zu geben.

Die Finsternis, bei Paulus die Sünde, soll zeigen, warum der Glaube nicht nur möglich, sondern nötig ist. Das erste Licht ist verdunkelt (Joh 1, 5), der Gottesbeweis nicht zur Kenntnis genommen (Röm 1, 21 f.). Auch hier gibt sich Paulus jede Mühe, die Wirklichkeit der Sünde bei Heiden (ebd.) und Juden (Kp. 2) aufzudecken, um den Glauben als den einen Weg für beide offenzulassen (Kp. 3). Johannes spricht von dieser Tatsache mit einem einzigen Wort. Die Finsternis greift nicht nach dem Licht (1, 5). Es geht ihm nicht darum, das zu belegen, sondern es zu begründen. Die Welt liegt im argen, weil sie nicht nach dem Licht greift. Sie ergreift es weder dort, wo es aus den Dingen selber scheint (V. 5), noch im fleischgewordenen Wort (3, 19), als das sich Jesus das Licht der Welt (8, 12) nennen kann. Sie greift nicht danach, weil sie Finsternis ist. Es liegt ihr nicht am Licht. Ihre Taten sind derart, daß sie nicht ans Licht kommen sollen (3, 20). Das ist der Grund, warum sie in der Schöpfung nicht nach Gott, in Christus nicht nach dem Heil greift. Das ist auch der Grund, warum es einer neuen Lichtung bedarf (V. 21). Paulus schließt so: wenn nun einmal Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat (1, 3 f.; 8, 3), dann ist es der Glaube an ihn (4, 24 f.), auf den unser neues Verhältnis zu Gott gründet (3, 28). Johannes setzt das voraus und begründet es. Nur

die Gegenwart des lichtenden Wortes selbst nicht nur in (1, 5), sondern auf die Weise der Welt, in der Fleischlichkeit (V. 14) eines zufälligen, anfälligen und hinfälligen Menschen¹⁶, kann es in ihr neu zum Leuchten bringen. Dazu genügt die bloße Lichtung der Dinge in sich selber nicht. Wer das Wort jetzt im Gegensatz zur Welt (1, 10 f.) im Glauben aufnimmt (V. 12 f.), ist neu im Licht (3, 21). Er ist nicht mehr nur als Geschöpf in der Möglichkeit, sich aus dem Licht der Dinge in Gott, dem Schöpfer zu verstehen. Er ist als Gotteskind (V. 12 b), im Glauben (V. 13) fähig, Gottes Herrlichkeit in einem Menschen zu sehen (V. 14 c). Sein Glaube stellt ihn in einen Gegensatz zur Welt (15, 18), der über die bloße Wahrnehmung der Möglichkeit, Gott in den Dingen zu sehen, hinausgeht. Er führt ihn in die Gemeinschaft des „wir“ (1, 14), der Gotteskinder, die Jesu Herrlichkeit schauen. Der Grund dafür, daß wir der Kirche bedürfen, um an Christus glauben zu können, ist bei Paulus die Verkündigung, die tatsächlich in ihr ergeht (vgl. Röm 10, 14 f.). Bei Johannes kann er nirgends anders sinnvoll sein als in ihr (17, 21. 23). Die Kirchlichkeit, das „wir“ allein ist es, was den um Christus versammelten Menschen im Glauben von einem anderen unterscheidet, der das Wort aus den Dingen vernehmen würde.

Johannes hat dieses Kirchenbild im 15. Kapitel ausführlich beschrieben. Wie außerhalb des Wortes nichts geschaffen wurde (1, 3), so vermögen die Jünger nichts außerhalb Christi (15, 5). Das Geheimnis des Glaubens an das Wort (V. 3) besteht in der Einfügung in Christus (V. 4), in die neue Herkunft aus Gott (1, 13), die er uns vermittelt (6, 57). Der Satz: ohne mich könnt ihr nichts tun (15, 5), gibt den Unterschied, im Lehrvergleich den Fortschritt an, den die Bildrede vom Weinstock und den Reben bei Johannes dem Bild vom Leib Christi bei Paulus gegenüber darstellt. Bei Paulus dient das Bild zum Ausdruck für die Notwendigkeit einer Einheit unter den Christen. Bei Johannes gibt sie den Grund dafür an: ohne mich könnt ihr nichts tun. Alles kirchliche Tun gründet in Christus. Kirche gibt es nur, wo wir uns um ihn sammeln, um das Schauen seiner Herrlichkeit, und in der Einheit des „wir“, die sie schauen (1, 14). Johannes nennt so die Wirklichkeit Christi in der Gemeinschaft der Jünger (15, 4) als Grund dafür, daß diese Jünger in ihrer Gemeinschaft durch den Glauben an das Wort (V. 3) vom Unglauben der Welt rein sein können. Dieser Glaube ist an die Kirche gebunden, weil sie der Ort ist, an dem er sich vollzieht. Ohne Christus ist er nicht möglich, weil nur die kirchliche Bindung an ihn das Schauen des Wortes im Fleisch möglich macht. Das Wort, das als Lichtung der Dinge durch Gott überall erschaut werden könnte, kann in seiner Bindung an das Fleisch, an den geschichtlichen Menschen Jesus nur dort geschaut werden, wo dieses Wort

¹⁶ Vgl. Schlier, a. a. O. 286.

in der Kirche verkündet wird (vgl. 15, 26 f.). Der Glaube des Christen ist an sie gebunden, nicht nur im Gegenstand, sondern auch im Vollzug. Diese Abhängigkeit des Aktes vom Gegenstand des Glaubens entspricht der Fleischwerdung des Wortes, an das ich in seiner Bindung an die kirchliche Verkündigung glaube. Solange Christus lebte, war ein Glaube möglich, der sich von der Kirche getrennt hielt (vgl. Joh 3). Jetzt aber gibt es keinen Glauben mehr, als den in der Kirche. Als das Wort im Fleisch ist er in ihr wirklich, da sie an ihn glaubt und mir durch ihr Wort den Glauben an ihn ermöglicht. Der Grund, warum Christus im gemeinsamen Glauben der Kirche wirksam ist, wie es schon Paulus zeigt, ist nach Johannes der, daß Gottes Anrede, sein Wort (1, 1 ff.) mit seinem Fleisch (V. 14 a) in ihr Schauen eingegangen ist (14 c), aus dem heraus es als Anrede neu hörbar werden kann (vgl. 16, 13).

2. Aber Johannes zeigt nicht nur, warum die Kirche in ihrer Verkündigung die Wirklichkeit des Wortes in seiner Fleischlichkeit ist. Er deckt auch den Grund dafür auf, warum und wie die Kirche in der Welt stehen muß. Da die Dinge durch ihre Gründung auf dem Wort licht sind (1, 3), ist der Vergleich mit ihnen ein möglicher Weg der Erkenntnis seiner Gegenwart in Christus. Da in ihm dasselbe Wort Fleisch wurde, das auch die Dinge hell macht, gibt es keinen anderen Weg, seine Fleischwerdung zu verstehen, als diesen Vergleich. So kann sich Jesus das Wasser (Kp. 4), das Brot (Kp. 6), das Licht des Lebens (Kp. 9), den (als Lebensbaum verstandenen) Weinstock (Kp. 15), den Weg, die Wahrheit und das Leben (14, 6) nennen, da er das ist, wonach der Mensch zu Recht in all dem sucht. Er ist das Brot vom Himmel (6, 32), weil der Mensch nach ihm hungert (V. 31 f.). Niemand ist damit zufrieden, überhaupt Brot zu haben (vgl. V. 11), wie ja auch keiner nach dem Licht greift, das die Dinge sind, die auf Gott hinweisen. Der Mensch will ein Brot wie das Manna (V. 31), das Himmelsbrot (V. 32), von dem die Rede ging, es mache satt, ohne je wieder Hunger zuzulassen. Der Mensch wird für sein Verlangen nicht etwa getadelt (V. 32 ff.). Jesus nennt sich vielmehr selbst dieses eine, ein für allemal sättigende Brot (V. 35). Er ist es, weil er vom Himmel (V. 41. 51), von Gott kommt (V. 38). Er ist die Speise für den wahren Hunger des Menschen (V. 32), weil er der Gegenstand des Glaubens ist, in dem ihm das Leben licht wird.

Aber es ist nicht nur so. Jesus gibt uns die Speise, die er selbst ist (V. 51 b ff.). Er ist das Himmelsbrot (V. 32 ff.), das er gibt (V. 58). In der ausdrücklich eucharistischen Aussage (V. 51 b—58) seiner Brotrede (V. 25 bis 71) entfaltet Jesus den Vergleich, den er zwischen sich und dem Brot, zwischen dem Hunger des Menschen nach Brot und seinem Hunger nach Gott angestellt hat. Er verheißt ein Brot, das er geben wird, und das den einen Hunger unter dem Bild des andern sättigen wird. Dieses ein für allemal gegebene Brot ist sein Fleisch für das Leben der Welt (V. 51 b).

Er selbst als Himmelsbrot, als fleischgewordenes Wort, will sich in der Kraft des Geistes (V. 63) so zur Speise seiner Jünger machen, wie sie derselbe Geist in der Wassertaufe (3, 5 ff.) zu seinen Brüdern (20, 17), zu Gottes Kindern (1, 12) gemacht hat¹⁷. Das Sakrament hat bei Johannes den Sinn, den Grund für die kosmische Bindung der Kirche als Christuswirklichkeit anzugeben. Sie macht ihn vor der Welt offenbar, indem sie sich der weltlichen Mittel im Geist ihres Schöpfers bedient, um so zu zeigen, wer er ist. Wie im Eph die Einheit aus Juden und Heiden den Mächten und Gewalten, so deckt bei Johannes (17, 21. 23) die Einheit der Kirche überhaupt auf, was Christus in seiner Einheit mit dem Vater für die glaubenslose Welt bedeutet. In der eucharistischen Rede geht er darüber noch hinaus und begründet die Weltlichkeit der Kirche auf dem Sakrament. Dieser Brauch, den er voraussetzt, hat den Sinn, Christus am Vergleich mit der irdischen Wirklichkeit in seiner Heilsbedeutung aufzuzeigen. Darin aber ist er zugleich selbst als Heiland, als Heilsgabe gegenwärtig (6, 51. 56). Das Sakrament der Kirche hat bei Johannes keinen anderen Sinn als den der Gegenwart und Wirklichkeit Christi, des fleischgewordenen Wortes, in dieser Welt, aus der er als Person hinweggegangen ist (14, 2 ff.). Die kosmische Christuswirklichkeit der Kirche hat ihren Ort im Sakrament, wie die theologische den ihrigen in der Verkündigung hat. Johannes hat den Glauben an das Wort durch die Gleichsetzung Christi mit seiner Fleischwerdung so an die Kirche, die es verkündet, gebunden, daß auch der Akt des Glaubens wegen seiner Bindung an das Wort nicht mehr von ihr zu trennen ist. Ähnlich hat er die kosmische Aufgabe der Kirche so an das Sakrament geknüpft, daß es über das Zeugnis für die Einheit der Kirche hinaus Christus in ihr selber gegenwärtig setzt. Der Christ sieht im Sakrament die Welt (6, 51 b) durch die Gegenwart des fleischgewordenen Wortes verwandelt, wie sich ihm die Welt in ihrem Verständnis wandeln muß, sobald er sie nicht mehr auf sich selbst, sondern auf das Wort gegründet und in ihm gelichtet sieht.

3. Gottes Anrede muß aber deshalb am Vergleich mit der Schöpfung hörbar gemacht werden, weil er an sich unsichtbar ist (Joh 1, 18), in seinem Sein und Wesen, als Gott und als Wort nur aus der Schöpfung zu erschließen ist (V. 1 ff.). Johannes macht diese Unsichtbarkeit Gottes zum Grund der soziologischen Christuswirklichkeit der Kirche (1 Joh 4, 20), wie die Anrede selbst zu dem der theologischen, und der Vergleich zum Grund der kosmischen Gegenwart Christi in der Kirche geworden ist.

¹⁷ Johannes Betz, dessen kenntnisreiche Ausführungen in: *Die Eucharistielehre in der Zeit der griechischen Väter*, II, 1 Die Realpräsenz... nach dem NT, Freiburg i. Br. 1961, 171—189, unsere Darlegung nur stützen kann, beachtet die Parallele zu 3, 5 hier im Gegensatz zu S. 197 nicht und denkt daher bei Pneuma wohl zu ausschließlich nur an „die göttliche Seite an Jesus“ (S. 184).

Im 1 Joh (4, 7—21) schildert er ähnlich, wie Paulus in Röm 5, 1—11 die offenbare Liebe Gottes zu den Jüngern Jesu. Er nennt die gleichen Gründe, die Hingabe des Sohnes in den Tod (Röm 5, 8 ff.; 1 Joh 4, 9 f.) und die Gabe des Geistes (Röm 5, 5; 1 Joh 4, 12 f.). Er fügt aber einen dritten hinzu. Gottes Liebe wird sichtbar in der unsern (V. 20). Zudem werden alle drei Äußerungen der Liebe Gottes in ihrem einen Grund zusammengefaßt: in Gottes Unsichtbarkeit (V. 12). Daß er uns liebt, zeigt sich in der Sendung des Sohnes zu unserem Heil (V. 9 f.). Es zeigt sich auch an dem Geist, den er uns gibt (V. 12 f.). Unter diesem ist nach V. 2 f. der zu verstehen, der den rechten Glauben möglich macht, der sich — wie Johannes sagt — zum Kommen Jesu im Fleisch bekennt (V. 2). Am rechten Glauben (V. 2 f.) wird der Geist offenbar (V. 13), den Gott der Kirche schenkt, und die Gabe seiner Liebe, der Tod seines Sohnes für uns (V. 9 f.). Aber sie soll auch in der Liebe der Christen zueinander offenbar werden (V. 20), und zwar in einer tätigen Liebe (3, 17 f.). Als Grund dafür wird ausdrücklich genannt, was auch im Hintergrund der beiden anderen Weisen ihrer Offenbarung steht. Keiner hat Gott je gesehen. Wenn also einer sagt, er liebe Gott, den er nicht sieht, seinen Bruder aber haßt, den er sieht, ist er ein Lügner (4, 20). Johannes gründet, wie Paulus (vgl. 1 Kor 13), den sozialen Zusammenhalt in der Kirche, die tätige Liebe ihrer Glieder zueinander (vgl. Gal 6, 10), auf die Heilstat Christi (2 Kor 8, 9; 1 Joh 4, 19, vgl. V. 9 f.). Während aber Paulus die Liebe durch den Geist vermittelt sieht (Gal 5, 22), in dem wir sie besitzen (Kol 1, 8), denkt Johannes an die Heilstat Jesu selber (1 Joh 4, 9, 19 f.) und die Wirkung des Geistes (V. 13), die uns an ihn glauben läßt (V. 2). Auf ihr beruht die Liebe der Christen zueinander (V. 19 f.). Wie Gott sie geliebt hat, so sollen sie einander lieben (V. 11). In ihrer Liebe zueinander ist Gottes Liebe zu ihnen an das Ziel gelangt (V. 12), das sie sich setzte. Der Grund für die Kirche als ein soziales Gebilde, dessen Glieder in Liebe miteinander verbunden sind, ist Gottes Unsichtbarkeit, die in Jesu Tod und der Geistgabe der Kirche im Glauben sichtbar wird, um durch sie selber als einer sozialen Wirklichkeit, durch ihre Einheit allen Menschen offenbar zu werden (Joh 17, 21. 23). Vor allem sind es die Christen selbst, die einander als Gegenstand der Liebe des unsichtbaren Gottes anerkennen und sie einander erweisen. In der Kirche und ihrer Einheit wird offenbar, daß Gott wirklich in Jesu Tod und dem Geist der Liebe geoffenbart ist.

Die Äußerung der Christuswirklichkeit (Mt)

Wir haben uns eingangs neben Paulus und Johannes auch auf Matthäus bezogen. Rudolf Schnackenburg¹⁸ hat gezeigt, daß er der kirchliche unter den Synoptikern ist, daß seine Auswahl aus deren

¹⁸ Rudolf Schnackenburg, *Die Kirche im NT*, Quaestio disputata 14, Freiburg i. Br. 1961, 64 ff.

Überlieferung (auch) den Sinn hat, die Struktur der Kirche zu begründen und zu beschreiben (S. 68 ff.). Dem entspricht, so meinen wir, daß bei ihm die Äußerungen eben der Christuswirklichkeit zu Wort kommen, die Paulus darstellt und Johannes begründet. Gerade er bringt die Aufgabe der Kirche am deutlichsten als Wort, Sakrament und Weisung zur Sprache und bewährt so, daß die Synoptiker insgesamt in ihrer konkreteren Theologie das in seiner äußeren Nüchternheit begreifen, was Paulus als innere Wirklichkeit und Johannes in seinem Grund, in Christus aufdeckt.

1. Der Satz, der das Wort Gottes in seiner theologischen Kirchlichkeit als Anrede Gottes bei den Synoptikern besonders deutlich macht, steht nicht bei Matthäus, sondern bei Lukas: wer euch hört, hört mich (10, 16). Johannes (15, 20) hat das aufgegriffen, und es scheint, als meine auch Matthäus seine Theologie nicht anders, als sie Lukas begründet. Auch nach Matthäus gilt es, in der Kirche Jesus zu hören. Das zeigt sich zuerst einmal, auch im Unterschied zu Markus, in der reichen Auswahl, die er in seinem kirchlichen Evangelium aus den eigenen Worten Jesu trifft. Er greift ja nicht nur sie selbst, sondern auch ihre kirchliche Deutung auf. Besonders springt das in Kp. 13 in die Augen, wo sich die Deutung im Kreis der Jünger (V. 18—23. 36—43) auffällig von dem Gleichnis selber (V. 1—9. 24—30) abhebt, das den Jüngern ausgelegt wird. Es ist in sich selber verständlich genug, wenn auch nicht in dieser ausführlichen Allegorie. Josef Schmid¹⁹ möchte ihr Auftreten überhaupt als Kennzeichen dafür werten, daß manche Auslegungen der Gleichnisse Jesu nicht von ihm selber stammen, sondern der Gemeindetheologie entnommen sind. Es fragt sich, ob Matthäus um diesen Unterschied weiß. Jedenfalls scheut er sich nicht, die Worte Jesu (und der Kirche) um seines besonderen theologischen Anliegens willen auch einmal selbst umzuformen²⁰. Er greift die Worte Jesu im Verständnis der Kirche auf und legt sie in seiner eigenen Theologie aus. Er steht in einer Überlieferung, in der das Wort Jesu schon zum Wort der Kirche geworden ist, und das Wort der Kirche als Jesu Wort gilt. Da er sich dieselbe Freiheit herausnimmt, ist anzunehmen, daß er um diesen Unterschied weiß. Dann wäre er ein Zeuge für eben jenes Traditionsverständnis, das sich heute vor allem als Auslegung der Schrift, in unserem Fall des vorgegebenen und vielleicht auch schon zum Gebrauch der Kirche aufgezeichneten Jesuswortes entfaltet. Jedenfalls scheint Lukas an der genannten Stelle (10, 16) den Grund zu nennen, warum er und alle Synoptiker nicht nur Jesusworte, sondern auch solche der Kirche im Mund des Meisters aufgreifen können. In der Kirche hören wir Jesus selber reden. Das gilt auch vom Evangelium, das sich als

¹⁹ Josef Schmid, RNT 1², 1952, 180 ff.; vgl. 2¹, 1954, 89 f.; 97 f.

²⁰ Schmid nennt u. a. Mt 3, 2 neben Mk 1, 2 f. (S. 49) und Mt 5, 3 neben Lk 6, 20 (S. 66).

Verkündigung der Kirche versteht (vgl. Lk 1, 2). Jesu eigenes Wort, seine Auslegung in der Tradition und die Theologie, die beides zur Sprache bringt und deutet, machen zusammen das Jesuswort aus, das die Kirche spricht. Nicht nur im Sinn einer Auslegung des festgelegten Wortes, etwa der Schrift (vgl. Mt 1, 22 f. u. ö.), auch im Griff nach der überlieferten Deutung dieses Wortes, in ihrer Bindung an Schrift und Überlieferung zeugt Matthäus für die Verkündigung der Kirche als Weise der Gegenwart Jesu in ihr. Im Wort der Kirche ist er heute mit seiner Verkündigung wirklich, und es gilt auf sie zu hören, um ihn zu vernehmen (Lk 10, 16).

2. Ähnlich deutet Matthäus das Sakrament, etwa das der Taufe, als Wirklichkeit des Heilswerkes Jesu in seiner Kirche. Dabei greift er (26, 18), wie Johannes (vgl. 19, 34), nur für das Abendmahl auf Jesu Tod zurück. Paulus, der nicht nur dieses, sondern auch die Taufe auf Jesu Tod und Auferstehung gründet (Röm 6, 3 ff.), bleibt mit dieser besonderen Deutung allein. Aber auch Matthäus führt die christliche Taufe auf Jesu Heilswerk zurück, nämlich auf seine eigene Taufe. Wie bei ihr alle Gerechtigkeit geschehen mußte (Mt 3, 15), so auch bei der Taufe des Christen (vgl. 21, 32)²¹. Daher stehen beide unter einem trinitarischen Ausdruck. Bei der Taufe Jesu²² offenbart ihn der Vater als Sohn (Mt 3, 17). Dazu kommt die Erscheinung des Geistes in Gestalt einer Taube (V. 16), die — wie das Wort an den Sohn — durch die Gottesknechtslieder (Is 42, 1) vorbereitet ist. Bei der Taufe des Christen wird der Name des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes angerufen (28, 19). Er soll in Geisteskraft ein Kind des Vaters und Jesu Bruder werden. Beide Szenen rahmen das Heilswerk ein, dem die Kindheitsgeschichte (Kp. 1 f.) vorangestellt ist. Nach Apg 1, 22 umfaßt Jesu heilsames, von den Zwölf zu bezeugendes Wirken die Zeit von der Taufe im Jordan bis zur Himmelfahrt. An diese wird hier am Schluß des Evangeliums der Taufbefehl geknüpft. Statt die Himmelfahrt zu beschreiben, wie es der Mk-Schluß (16, 19) und auch schon Lukas (24, 51 f.; Apg 1, 9 ff.) tut, führt Matthäus den erhöhten Herrn in seiner Macht über Himmel und Erde (28, 18) und seiner wirksamen Gegenwart bei seiner Kirche ein (V. 20). Sie verwirklicht sich u. a. durch die Taufe (V. 19), die ihm die Gotteskinder zum Eigentum in Geisteskraft gibt²³. Die Apg (2, 38) deutet die Taufe als Unterwerfung unter Jesus, wie der Vergleich mit V. 35 = Ps 109, 1 b zeigt. Die Jünger unterwerfen sich dem erhöhten Herrn in der Taufe auf seinen Namen (V. 38) freiwillig, bevor die Feinde Jesu ihm in der Endzeit (vgl. 10, 42) mit Gewalt zu Füßen gelegt werden (2, 35). So ist es auch hier. Jesu Erhöhung

²¹ Vgl. Ernst Lohmeyer und Werner Schmauch, *Das Evgl. des Mt*, Göttingen 1956, 50 f., 309 f., 420.

²² Vgl. Schmid, a. a. O. 1, 52 f.; 2, 24 f.

²³ Ebd. 1, 302.

und Macht über Himmel und Erde (Apg 2, 36; Mt 28, 18) gewinnt eine konkrete Gestalt schon in der Taufe auf seinen Namen, dem der des Vaters und des Heiligen Geistes um der Verdeutlichung willen hinzugefügt ist (V. 19). Der Name Jesus bedeutet Erlöser, wie gerade Matthäus (1, 21) weiß. Als Sohn des Vaters und Geber des Geistes ist er es für uns in der Taufe. In ihr wird am Ende des Heilswirkens Jesu das wirklich, was an seinem Anfang, bei seiner Taufe als möglich aufgedeckt wurde: die im Heiligen Geist offenbare Gottessohnschaft Jesu (vgl. Röm 1, 4) führt zu unserer Gotteskindschaft im selben Geist. Das dazwischenliegende Heilswirken ist in seinem Grund und seiner Wirksamkeit durch die Einordnung zwischen die beiden Taufworte aufgedeckt. Im letzten Wort des Matthäus, im Taufbefehl an die Kirche, wird sein erstes Wort über Jesu Heilswerk bestätigt. Die Kirche setzt in der Taufe Jesu Heilswirken fort, und dadurch ist er ihr zugegen bis an das Ende der Tage (28, 20).

3. Mehr noch als im Wort und Sakrament äußert sich bei Matthäus Jesu Wirklichkeit in der Kirche durch die Weisung, die er ihr gibt. Man hat der Kirche schon vorgeworfen, daß ihr die Gesetzhlichkeit des Matthäus anfangs allzu ausschließlich zum Inhalt der Heilsbotschaft geworden sei²⁴. Das mag mit der besonderen Lage der Heiden zusammenhängen, die im Gegensatz zu den Juden weder an eine strenge Moral, noch an eine bindende soziale Ordnung im religiösen Bereich gewöhnt waren. Matthäus gründet beides auf den Gedanken der Bruderschaft (5, 21—48), der ja auch im Taufbefehl bei der Nennung des Vaters und des Sohnes anklingt. Er verkündet das Gesetz der Brüderlichkeit, indem er Jesu Worte über sie in der Bergpredigt zusammenfaßt und damit Jesus als neuen Moses auf einem neuen Sinai aufdeckt²⁵. Die Bruderschaftlichkeit dieser Ethik hat Ernst Lohmeyer²⁶ sehr gut herausgestrichen, dem hierin vor Josef Schmid (1, 127 ff.) und seiner Deutung auf eine reine Gesinnungsethik des Einzelmenschen der Vorzug zu geben ist. Das Individuelle und Persönliche an den Worten der Bergpredigt ist gerade darin zu sehen, daß jeder einzelne in seinem persönlichen Verhalten ganz an den Bruder (5, 22 ff. 47) verwiesen wird. Nur mit ihm versöhnt darf er sich zum Opfer nahen (V. 23 f.). Er darf den Bruder nicht beschimpfen (V. 22) und die Bruderschaft auch nicht durch ein unangemessenes Beharren auf seinem Recht in Gefahr bringen (V. 25). Die Bruderschaft, die Kirche, steht über seinem individuellen Recht. Das gilt auch von der Ehe, aus der er die (schwesterliche) Frau im Gegensatz zum AT nicht mehr entlassen darf (V. 31 f.). Ja, selbst der Eid sollte in der Bruderschaft unnötig sein (V. 23—27), da ein neues Vertrauen unter den Brüdern Jesu möglich wird.

²⁴ Vgl. Alfred Wikenhauser, *Einleitung in das NT*, Freiburg 1953, 145.

²⁵ Vgl. Lohmeyer, a. a. O. 75 ff.

²⁶ Ebd. 120 ff.

Aber nicht nur das Gesetz der Bruderschaft, das den einzelnen in die Kirche einfügt, auch die Ordnung ihrer Glieder untereinander liegt Matthäus am Herzen. Er zitiert Jesu Wort und seine kirchliche Auslegung so, daß es sich auf diese Ordnung anwenden läßt. Dies ist die Absicht des 18. Kp.²⁷ Im 16. kommt das Amt zu Wort, ohne das eine solche Ordnung undenkbar ist. Es wird auf Petrus zurückgeführt, den Jesus zum Felsen-Grund seiner Kirche gemacht hat (V. 18). Oskar Cullmann hat in dem erwähnten Buch (S. 246 ff.) versucht, das Felsenamt des Petrus auf die Urkirche zu beschränken. Wie das der Apostel und Propheten von Eph 2, 20 (S. 249) sei es nur zeitlich, als Grundstein der Kirche gemeint und erlaube daher keinen Nachfolger. Dem widerstreiten drei wichtige Gründe. Vor allem ist die Theologie des Eph so sehr von der synoptischen Überlieferung unterschieden, daß ihre Aussage nicht einfach mit der des Matthäus verglichen werden kann. Zudem sagt Paulus selbst, das Amt der Propheten, die Eph 2, 20 neben den Aposteln genannt werden, dürfe nicht ausgelöscht werden (1 Thess 5, 20). Haben sie doch die Aufgabe, die Gemeinde zu erbauen, zu ermahnen und zu ermuntern (1 Kor 14, 4), und das durch den Glaubensvergleich (Röm 12, 6). Da sich Paulus gerade im Eph bemüht, seine eigene Deutung (1, 22 b) aus der überlieferten Kirchenlehre (V. 20—22 a) herzuleiten, wird auch die Offenbarung an die Propheten nach 3, 5 als eine solche vergleichende Vertiefung gemeint sein. 1 Tim 4, 14 dient die Prophetie geradezu der Übertragung des Amtes an die zweite Generation. Wie das prophetische geht also auch das apostolische Amt, das neben ihm steht, der Kirche nicht verloren²⁸. Wenn sich vollends die Protestanten mit einem gewissen Recht darauf berufen, daß sich auch ihre Reformatoren, nicht anders als die Propheten des AT und NT, mit einem Mahnwort aus der neu verstandenen Heilsbotschaft an die Kirche wenden durften, dann nur, wenn es auch heute noch Propheten in ihr geben darf. Sie gehören mit den Aposteln zum Grundstein der Kirche, und das nicht nur in einem zeitweiligen, sondern in einem jeweiligen Sinn. Wie auf das prophetische, so ist die Kirche immerdar auch auf das apostolische Amt angewiesen. Wenn Eph 2, 20 überhaupt etwas zum Verständnis von Mt 16, 18 beiträgt, dann dies, daß es auch heute noch in der Kirche einen Felsen geben muß. Petrus ist ein bleibender Fels für die Kirche durch sein Amt, das des Papsttums. Es ist der Kirche heute so nötig und wirklich, wie damals. Als Kirche Jesu ruht sie auf dem Felsen, auf Petrus, auf dem Papst. Auch das Amt in der Kirche, der Träger der Weisung Jesu für die Bruderschaft, gehört zu ihrer Christuswirklichkeit. Das Gesetz (Mt 5 ff.), die Ordnung (Kp. 18) und das Amt (Mt 16, 18), vor allem das Felsenamt in der Bruderschaft gilt als Äuße-

²⁷ Schnackenburg, a. a. O. 68 ff.

²⁸ So Karl Hermann Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg i. Br. 1957, 136 f.

rung ihrer Christuswirklichkeit, wird auf seinem Wort begründet, und sein Wort wird auf sie bezogen. So hat Matthäus, der praktische Gesetzesjude, Wort, Sakrament und Weisung nicht, wie der eifrige Rabbiner Paulus nur zum Erweis der Christuswirklichkeit der Kirche herangezogen, und auch nicht, wie Johannes, der Umformer gnostischer Spekulationen ins christliche Denken, nur auf Christus begründet. Er spricht sie selber in ihrer Gründung auf den Meister an und führt die Kirche in ihrem Tun auf Jesus zurück.

Vielleicht könnte unsere Auswahl willkürlich scheinen, hätten nicht die drei herangezogenen ntl. Schriftsteller den behaupteten Zusammenhang auch ausdrücklich zur Sprache gebracht. Wir wundern uns nicht, daß Matthäus Wort, Sakrament und Weisung am eindeutigsten zusammennennt. Er ist ja der Praktiker unter den kirchlichen Theologen des NT. Er spricht 28, 19 nicht nur von der Taufe. Zuvor nennt er das Jüngerwerden, das sich auch bei den Synoptikern auf das Wort und den Glauben bezieht (vgl. 13, 3 ff.; Lk 8, 11). Danach erwähnt er das Haltenlehren der Gebote Jesu, die er zuvor schon angeführt hatte (Mt 5 ff.). Jüngerschaft, Taufe und Gebot oder Wort, Sakrament und Weisung sind bei ihm die Weise, wie Jesus seiner Kirche zugegen ist (28, 20) und seine zugleich himmlische und irdische Macht an ihr ausübt (V. 18).

Aber nicht nur Matthäus, auch Paulus kennt diesen Dreiklang, wenn er ihn auch mehr vermuten läßt, als daß er ihn aufdeckt. Schon Gal 3, 26 ff. hebt er den Zusammenhang von Glaube (V. 26), Taufe (V. 27) und Einheit zwischen Juden und Heiden (V. 28) hervor. Der Röm ist in seinen ersten acht Kapiteln noch demselben Schema entworfen. Die ersten fünf Kapitel handeln vom Glauben an das Wort, das sechste von der Taufe, das siebte und achte führt, mit der sakramentalen Begründung im sechsten zusammen, die rechte Sittlichkeit (7, 14 f.; 8, 4. 10. 12 ff.) in der Kirche auf Christus (8, 3) und die Geistgabe (V. 4) zurück. Und auch Johannes nennt im dritten Kapitel diese dreifache Christuswirklichkeit der Kirche. V. 5—8 spricht von der Taufe, V. 18 ausdrücklich vom Glauben, dessen Akt (V. 10 f.) und Gegenstand (V. 13—17) aber auch das übrige Kapitel anführt. V. 19 ff. fügt den Grund für ein christliches Leben hinzu. Wer in Sünde lebt, läßt sich das Leben nicht gern vom Licht, vom Glauben her hell machen (V. 19). Seine Sünden sollen im Dunkeln bleiben (V. 20). Wer aber glaubt, muß solche Werke tun, die ans Licht kommen dürfen (V. 21).

So meinen wir, nicht nur einige verstreute Aussagen der Schrift über die Kirche zusammengetragen zu haben, die sich in nichts als ein Vorrecht vor den unzähligen anderen unterscheiden, die etwa Sch n a c k e n - b u r g²⁹ anführt. Wir glauben vielmehr, daß die drei ntl. Schriftsteller,

²⁹ A. a. O. 52—106.

die wir befragt haben, selbst ihr Kirchenbild in das zusammenfassen, auf was auch das unsere hinausläuft. Die Kirche ist die Wirklichkeit Christi in dieser Zeit, die man daher zu Recht die Zeit der Kirche (Schlier) genannt hat. Ihre Christuswirklichkeit hat eine theologische, eine kosmische und eine soziologische Seite, die auf Gottes Anrede an uns und dem Grund ihrer Vernehmlichkeit, dem Vergleich mit der Welt beruht und seine Unsichtbarkeit für uns durchstößt. Sie äußert sich im Wort, im Sakrament und in der Weisung, und nur die Kirche darf sich als volle Christuswirklichkeit bezeichnen, in der diese drei Äußerungen mit gleichem Recht als Fortsetzung des Heilswerks Christi und sein Hereingreifen in unsere Zeit gelten.

Inspiration als sakramentales Ereignis

Zum Verhältnis von Wort, Sakrament und Menschheit Christi nach der Theologie Karl Barths

Von Armin Volkmar Bauer, Koblenz

I

Im gegenwärtigen Gespräch um das Verhältnis von Wort, Sakrament und Inkarnation ist es aufschlußreich zu sehen, was sich in der Theologie Karl Barths zu diesem Themenkreis findet. Seine Lehre von der Inspiration bietet einen guten Ansatz für das Verständnis. Wir wollen sie im Folgenden skizzieren¹. Wenn wir Karl Barths Inspirationslehre verstehen wollen, müssen wir uns von allen Vorstellungen lösen, die wir mit diesem Begriff in der katholischen Theologie zu verbinden gewöhnt sind.

Die Inspiration oder Theopneustie² ist „der Akt der Offenbarung, in welchem die Propheten und Apostel in ihrer Menschlichkeit wurden, was sie waren, und in dem allein sie in ihrer Menschlichkeit auch uns werden können, was sie sind“³. Letzteres bedeutet: „die Schrift ist heilig und Gottes Wort“⁴, das aber ist sie „indem sie der Kirche durch den Heiligen Geist zum Zeugnis von Gottes Offenbarung wurde und werden wird“⁵.

Was ist damit gesagt?

1) Die Inspiration ist nach dem Verständnis Karl Barths keine einmalige endgültige Tat Gottes, durch die er den heiligen Schriftstellern und durch sie der Schrift eine seinshafte neue Eigenschaft verleiht. Inspiration ist vielmehr ein Ereignis, das sich damals an den Aposteln und Propheten und heute an den Hörern und Lesern der Schrift immer neu vollzieht. Inspiration ist für uns heute jener Akt Gottes, durch den er die Schrift zu seinem Wort an uns macht. Inspiration ist je neue Tat Gottes, Inspiration hat Aktstruktur.

Karl Barth glaubt, daß nur so Gottes Freiheit und Hoheit bei seinem Offenbarungswerk gesichert werden können. Die Bibel ist Gottes Wort, das besagt nicht: die Bibel hat neben anderen Eigenschaften auch die,

¹ Vgl. Armin Volkmar Bauer, *Inspiration als sakramentales Ereignis*, 1960, Ms. Seminarbibliothek Trier. Nach Abschluß dieses Beitrages erschien: H. König, *Karl Barths Lehre vom Wort Gottes als Frage an die katholische Theologie: Einsicht und Glaube*, hrsg. v. J. Ratzinger und H. Fries, Freiburg 1962, 75–97.

² Barth benutzt beide Ausdrücke gleichbedeutend und selten.

³ *Kirchliche Dogmatik* (KD) I, 2, 563.

⁴ KD I, 2, 505.

⁵ A. a. O.

Gottes Wort zu sein, vielmehr geht es „bei jener Gleichung um das Wunder der göttlichen Majestät in ihrer Herablassung und Barmherzigkeit“⁶.

Dieses Inspirationsereignis kann in der Gegenwart nicht gefaßt werden: wir blicken dankbar in die Vergangenheit zurück und sehen: immer wieder ist die Schrift der Kirche zum Zeugnis von Gottes Offenbarung geworden. Und wir blicken hoffend nach vorn in die Zukunft: Gottes Treue gibt uns den Mut, zu erwarten, daß die Schrift der Kirche immer wieder zum Zeugnis von Gottes Offenbarung werden wird. So ist die Inspiration ein in sich nicht faßbares Ereignis, an das sich die Kirche nur erinnern und das sie nur erwarten kann. Wie bei allen Heilsgaben Gottes, so gilt auch bei der Inspiration: Sobald wir sie reflex in den Blick fassen, löst sich alles „ist“ und alles „hat“ auf in ein „war“ und „wird sein“, „hatte“ und „wird haben“. Das gilt auch vom Geschenk des Wortes Gottes: „Sagen wir, die Bibel hat jene Priorität, die Bibel ist Gottes Wort, dann ist also dieses ‚hat‘ zunächst auseinanderzulegen in ein ‚sie hatte‘ und in ein ‚sie wird haben‘ und dieses ‚sie ist‘ in ein ‚sie war‘ und ‚sie wird sein‘“⁷. Wir spüren hier noch jenen Sturmhauf gegen „Sein, Haben und Tun“, der ein tragendes Moment des „Römerbrief“ von Karl Barth war.

2) „Gott ist keine Eigenschaft eines anderen und wenn dieses andere die Bibel wäre“⁸, deshalb muß die Inspiration immer je neue Tat Gottes sein — aber es handelt sich dabei doch nicht um ein leeres, nur formales Geschehen, vielmehr ist das Ereignis der Inspiration an einen bestimmten Inhalt geknüpft; denn es ist an die geschöpfliche Wirklichkeit der Schrift gebunden: die Schrift wird der Kirche durch die Inspiration zum Zeugnis von Gottes Offenbarung. Gott ist das handelnde Subjekt des Inspirationsvorganges, aber er bedient sich des Mittels der Schrift: Realinspiration gibt es „nur in Form von Verbalinspiration: Hören des Wortes Gottes in der konkreten Gestalt des biblischen Wortes“⁹.

Wir sind mit unserer Erinnerung an die konkrete Heilige Schrift gebunden und erwarten, auf sie verwiesen, von neuem das Ereignis der Inspiration.

Auch im Ereignis der Inspiration ist die Schrift nicht dasselbe wie die Offenbarung, sondern nur deren Zeugnis, geschaffen von sündigen, fehlbaren Menschen. Aber dieses Zeugnisses bedient sich Gott, er erfüllt und ermächtigt es immer wieder. Dabei kommt dem ersten Inspirationsereignis, der Tat Gottes an den Propheten und Aposteln, durch die er die Schrift schuf, eine besondere Bedeutung zu.

⁶ KD I, 2, 559.

⁷ KD I, 2, 557 (Anführungszeichen und Sperrungen von K. Barth).

⁸ KD I, 2, 569.

⁹ KD I, 1, 592.

Fassen wir zusammen, an wem nach der Theologie Karl Barths Inspiration Ereignis wird:

1. an den Propheten und Aposteln, d. h. an den Verfassern des Alten und Neuen Testamentes.
 - a) passiv: durch ihr direktes Sehen und Hören der Offenbarungstaten Gottes.
 - b) aktiv: durch ihre verbindliche Verkündigung für alle Zeiten und alle Menschen im Zeugnis der Heiligen Schrift.
2. an uns, d. h. an der Kirche
 - a) passiv: durch indirektes Sehen und Hören der Offenbarung im Schriftzeugnis der Propheten und Apostel.
 - b) aktiv: durch indirekte Verkündigung für unsere Zeit und Welt durch Auslegung des apostolischen Zeugnisses der Schrift.

Karl Barth billigt dem Zeugnis der Propheten und Apostel, das wir in der Heiligen Schrift vor uns haben, besondere Bedeutung zu, doch lehnt er es ab, dieses Zeugnis zu einer unfehlbaren inspirierten Schrift oder zu einem Lehramt mit Sukzession zu objektivieren.

3) Bei der Inspiration wird die Schrift nach der Theologie Karl Barths zum Zeugnis von Gottes Offenbarung; uns macht er den Vorwurf, bei uns werde sie zur Offenbarung selbst. Karl Barth wirft uns vor, wir begründeten durch unsere Lehre von der Inspiriertheit und Unfehlbarkeit der Schrift einen Zustand, wir verdinglichten Gottes Offenbarung, machten sie handlich, raubten ihr die Dynamik. Für Karl Barth kann sich zwar Inspiration nur an Hand der kanonischen Schrift ereignen, aber diese Tatsache verleiht der Schrift keine neue, seinshafte Qualität, das Heil bleibt allein in Gottes Hand. Die Schrift ist eine geschöpfliche Wirklichkeit, an die wir in Erinnerung und Erwartung gebunden sind. Allein aus Gottes Treue heraus ereignet sich über dieses geschöpfliche Mittel immer neu das Hereinbrechen des Wortes Gottes. Im Augenblick dieses Ereignisses werden Schrift und Offenbarung indirekt identisch: die Schrift wird erfülltes Zeichen und das bezeugte Heilstun Gottes west selber an.

Wenn dieser Vorgang auch an die kanonische Schrift gebunden ist, so glaubt Karl Barth doch, sich in der Lehre vom Kanon erneut gegen eine Verdinglichung der Offenbarung schützen zu müssen: nach seiner Lehre bleibt der Kanon grundsätzlich offen. Er hat seine Gestalt nicht durch eine kirchliche Festsetzung, sondern die „Kanonbildung ist der Gemeinde Bekenntnis zu Gottes Auswahl und Berufung seiner Zeugen“¹⁰, d. h. bestimmte Bücher setzen sich selbst in der Kirche als Heilige Schrift durch. Dieser Vorgang kann sich aber in unserer Zeit wiederholen: so bleibt der Kanon veränderlich, wie sein verschiedener Umfang bei den einzelnen Konfessionen beweist.

¹⁰ K. Barth, Die Schrift und die Kirche, Zollikon-Zürich 1947, 8.

4) Bei der Inspiration wird die Schrift der Kirche zum Zeugnis von Gottes Offenbarung — also nicht zuerst dem einzelnen Gläubigen. Ihm wird sie es nur, insoweit er Glied der Kirche ist. Welche Rolle spielt nun die Kirche bei der Inspiration. Sie hat eine vielseitige Funktion:

a) Blicken wir zurück in die Vergangenheit, so erfahren wir, was die Kirche als zur Heiligen Schrift gehörig betrachtete und wir blicken erwartend auf jene bestimmten Bücher. Denn wenn auch der Kanon grundsätzlich offenbleibt, so hat doch kein einzelner das Recht, ihn zu ändern, vielmehr kann eine solche Änderung nur „in der Form einer ordentlichen und verantwortlichen Entschließung eines verhandlungsfähigen Kirchenkörpers Ereignis werden.“¹¹. Wir sehen ferner in der Vergangenheit die Menge der Gläubigen, denen die Schrift Zeugnis von Gottes Offenbarung war und wir vernehmen in der Tradition, wie die Vorfahren im Glauben jene Schrift ausgelegt haben, und ihre Auslegung hat Gewicht für alle Zeit. Doch bleibt die wichtigste Funktion der Kirche, wenn wir zurückschauen: sie bietet in der Heiligen Schrift verbindlich die dem Vorgang der Inspiration zugrunde liegende Materie.

b) Die Kirche ist in der Gegenwart vorbereitender Erwartungsraum für das Ereignis der Inspiration — denn „die Gabe des Heiligen Geistes wird solchen Menschen zuteil, die sie in einem ganz bestimmten Wissen und in einer ganz bestimmten Verfassung erwarten“¹².

c) Das Ereignis der Inspiration gründet und erhält die Kirche; denn das Wort Gottes ist die „Macht und Gewalt, die die Kirche und mit ihr die ganze christliche Geschichte geschaffen hat, trägt und regiert“¹³. Gottes Wort, das bei der Inspiration ankommt, „wirkt tatsächlich nicht nur die Begründung, sondern in jedem Augenblick auch die Erhaltung der Kirche“¹⁴. Dadurch wird die Struktur der Kirche bestimmt: „Die Gemeinde ist, indem sie von diesem Wort herkommt, diesem Wort entgegengeht“¹⁵. So ist die Kirche bei der Inspiration dreifach beteiligt: als Kirche der Vergangenheit bietet sie verbindlich die Unterlage des Wortereignisses: die Schrift. Als Kirche der Gegenwart ist sie Versammlung der in Erinnerung und Erwartung lebenden Gläubigen. Als Kirche der Zukunft ist sie das je neu zu erwartende Ergebnis der Inspiration, von dem wir aber immer schon herkommen.

Diese verschiedenen Aspekte folgen daraus, daß die Kirche sowohl *congregatio fidelium* als auch mystischer Leib Christi ist, sowohl Versammlung der Gläubigen als auch gottgesetzte Institution. Sie lebt vom Zeugnis der Offenbarung und gibt es gleichzeitig der Welt weiter, ohne selbst Macht darüber zu bekommen.

¹¹ KD I, 2, 530.

¹⁴ KD I, 2, 771.

¹² KD I, 2, 242.

¹⁵ Die Schrift und die Kirche, 5.

¹³ KD I, 2, 551.

5) Das Herzstück der Inspirationslehre Karl Barths findet sich bei der Darstellung der Funktion des Heiligen Geistes; denn „durch den Heiligen Geist wird die Schrift der Kirche zum Zeugnis von Gottes Offenbarung“¹⁶. Es gilt: „Des freien Zeugnisses des Heiligen Geistes ist hier zu gedenken. Er redet und hört in der Predigt, er gibt und empfängt auch in den Sakramenten. Er macht ihren Vollzug kräftig in Spendung und Empfang“¹⁷. Der Heilige Geist belebt die Schrift, macht sie zum Wort Gottes, er öffnet aber andererseits auch dem Menschen Ohren und Herz und schenkt ihnen die Freiheit, die Botschaft zu hören.

Drei Dinge wirkt der Heilige Geist bei der Inspiration: Er erfüllt die Schrift und macht sie zum gefüllten Zeichen, er ergreift den Menschen und erschließt ihn für die Schrift, er schafft den lebendigen Kontakt zwischen dem Wort Gottes im Zeugnis der Schrift und dem Herzen des gläubigen Hörers. In der Inspiration vollzieht sich „... das Ereignis zwischen dem lebendigen Herrn Jesus und bestimmten Menschen, in welchem sein Leben und Leiden, sein Tod und seine Auferstehung ihnen zum göttlichen Wort wird, auf das sie nun menschliche Antwort geben dürfen, aber auch wollen und können“¹⁸. Indem der Heilige Geist diese Verbindung herstellt, schafft er die Kirche: „Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes ist eben die tatsächlich ausgeübte Macht und Gewalt des zum Wort an bestimmte Menschen gewordenen und ihre Antwort erweckenden Werkes unseres Herrn Jesus Christus. Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes schafft die lebendige Gemeinde“¹⁹.

Der Heilige Geist ist „die subjektive Seite im Ereignis der Offenbarung“²⁰, er ist „Gott selbst, sofern er in unbegreiflich wirklicher Weise, ohne darum weniger Gott zu sein, dem Geschöpf gegenwärtig sein, und kraft dieser seiner Gegenwart die Beziehung des Geschöpfes zu ihm selber realisieren und kraft dieser Beziehung zu ihm selbst dem Geschöpf Leben verleihen kann“²¹. In diesem Gesamtrahmen vollzieht sich das Tun des Heiligen Geistes bei der Inspiration. Er „verbürgt dem Menschen das, was dieser sich selbst nicht verbürgen kann: seine Teilnahme an der Offenbarung“²². Dabei „ist und wird der Heilige Geist nicht identisch mit uns selbst“²³, aber er „gibt dem Menschen die Belehrung und Leitung, die er sich selbst nicht geben kann“²⁴. Der Heilige Geist verleiht „die Befähigung zum Sprechen von Christus“²⁵ wie zum Hören von ihm. So ist er von Gott wie vom Menschen her gesehen primäres Subjekt der Inspiration.

¹⁶ KD I, 2, 505.

¹⁷ K. Barth, Die Lehre von den Sakramenten. Zwischen den Zeiten VII, München 1929, 449.

¹⁸ Die Schrift und die Kirche, 25.

¹⁹ A. a. O. 24.

²⁰ KD I, 1, 472.

²¹ KD I, 1, 374.

²² KD I, 1, 475.

²³ KD I, 1, 476.

²⁴ A. a. O.

²⁵ KD I, 1, 478.

Wir haben dargestellt, was Karl Barth unter Inspiration versteht. Im Ereignis der Inspiration wird durch das Wirken des Heiligen Geistes die kanonische Schrift zum Wort Gottes an uns: die Offenbarung Jesu Christi wird im Zeugnis der Apostel und Propheten dem Hörer gleichzeitige wirkmächtige Gegenwart. Die Schrift ist das geschöpfliche Zeichen (Menschenwort), an das Gott uns (nicht sich!) mit unserer Heilserinnerung und Heilserwartung gebunden hat.

Nun fragen wir weiter: welche Funktion kommt genau dem geschöpflichen Zeichen nach der Theologie Karl Barths bei der Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens zu, wie sie sich z. B. bei der Inspiration vollzieht? Grundsätzlich gibt es bei Karl Barth keine Offenbarung ohne geschöpfliche und das heißt bei ihm sakramentale Zeichengebung, denn Gott kann sich uns welthaften Sinnenwesen nur in sinnlich faßbaren Zeichen kundtun: „Offenbarung heißt Zeichengebung, Offenbarung heißt Sakrament²⁶.“ Die sakramentalen Zeichen umfassen bei Karl Barth mehrere Stufen:

a) Das sakramentale Zeichen schlechthin ist die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Sie ist das primäre Zeichen.

b) Die Menschwerdung Jesu Christi ermöglicht und begründet jene Fülle sekundärer geschöpflicher, d. h. sakramentaler Zeichen, in denen sich die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen vollzieht. „Die ganze göttliche Zeichengebung, in der die Offenbarung zu uns kommt, hat auf der ganzen Linie etwas an sich von der Art eines Sakramentes²⁷.“

c) Die Menschwerdung Christi setzt sich fort in dem sakramentalen Zeichen der Kirche: In ihr wird den Menschen, was in Christus ein für allemal geschehen, im Zeichen vergegenwärtigt, damit es ihnen subjektiv zu eigen wird: „Die Kirche ist nach ihrer objektiven Seite sakramental, d. h. nach Analogie von Taufe und Abendmahl zu verstehen. Oder: der Raum der subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung ist der sakramentale Raum²⁸.“

d) Die Menschwerdung Christi setzt sich fort im sakramentalen Ereignis der Inspiration, wenn im geschöpflichen Wort der Schrift Gottes Wort hörbar wird: „Das gesprochene und geschriebene Wort ist in der Tat auch Sakrament²⁹.“ Denn „das Wort der Verkündigung nimmt teil an der sakramentalen Kraft, welche die ganze Kirche durchherrscht³⁰.“

e) Die Menschwerdung Jesu Christi setzt sich schließlich fort in den Sakramenten im engsten Sinn (Taufe und Abendmahl). So legen sich um den Kern der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gleich konzen-

²⁶ KD II, 1, 56.

²⁷ KD I, 2, 252.

²⁸ KD I, 2, 253.

²⁹ Die Lehre von den Sakramenten, 434.

³⁰ A. a. O. 413.

trischen übereinandergeschichteten Kreisen die verschiedenen Schichten der sakramentalen geschöpflichen Zeichenwelt.

Dabei sind folgende Einzelzüge der Theologie Karl Barths von Bedeutung:

1) Zum Verhältnis von Wortverkündigung bzw. Inspirationsereignis auf der einen und Sakrament im engsten Sinne auf der anderen Seite ist zu sagen: Barth betont stark, daß nur durch das Wort das Sakrament wird. Das Sakrament im engsten Sinn setzt die Inspiration voraus bzw. schließt sie ein. Ferner: Auch das Sakrament im engsten Sinn hat Verkündigungscharakter, es weist darauf hin, daß Gottes Tat das Heil wirkt und nicht Menschentat und Menschenwort: Das Sakrament „bezeichnet unserem Tun gegenüber das Apriori des göttlichen Werkes“³¹. Barth schätzt in diesem Zusammenhang besonders die Formulierung Augustins aus Tract. in Jo 80, 3: „*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum ipsum tamquam visibile verbum*“³².

2) Gott bedient sich in souveräner Freiheit der sekundären geschöpflichen Zeichen. Nicht Gott ist an die Zeichen gebunden mit seiner Gnade, sondern wir mit unserer Erwartung. Kein geschöpfliches Zeichen hat von Natur aus Eignung und Möglichkeit, in den Dienst Gottes zu treten. Geschöpfliche Zeichen werden nicht Zeichen göttlicher Offenbarung kraft natürlicher Analogie: „Jene elementaren Geschehnisse haben freilich *analogiam cum re caelesti . . . neque tamen per analogiam sunt sacramenta*“³³.

Die sakramentalen Zeichen erhalten ihre Kraft:

- a) auf Grund ihrer Einsetzung durch göttliche Willenserklärung
- b) durch das in der Kirche gesprochene Wort
- c) „Zum kräftigen Zeichen wird dieses und dieses natürliche Geschehen in der Aktualität der göttlichen Selbstoffenbarung gegenüber dem Empfänger“³⁴.

3) Die gesamte sekundäre Offenbarung, d. h. die gesamte Welt sakramentaler Zeichengebung trägt die Struktur der Inkarnation. „Das große christliche Mysterium oder Sakrament ist die Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus“³⁵. Sie ist das Ursakrament, auf dem alle sonstige Zeichengebung gründet.

³¹ A. a. O. 429.

³² A. a. O.

³³ A. a. O. 445. Das lateinische Zitat stammt aus Coccejus, *Summa theol.*, Amsterdam 1669, 532.

³⁴ A. a. O. 448.

³⁵ A. a. O. 439.

Daher ist auch das Ereignis der Inspiration, jenes Gegenwärtigwerden des Wortes Gottes im Menschenwort „nur zu verstehen als eine Wiederholung, eine sekundäre Verlängerung und Fortsetzung des einmaligen Geschehens der Offenbarung selbst³⁶“.

Was für die Schrift gilt, gilt seit der Menschwerdung Jesu Christi für alle geschöpflichen Zeichen: es gibt „zum Zeichen geweihte Naturordnung³⁷“, „Naturelemente im Dienst des Wortes³⁸“, denn „Gott gewährt sich der Kreatur³⁹“, er entäußert sich in „sekundäre Gegenständlichkeit⁴⁰“. Diese sekundäre Gegenständlichkeit, diese gesamte Welt sakramentaler Zeichengebung wird erst durch das primäre Zeichen der Menschwerdung möglich:

„Der Realgrund und der Inbegriff einer solchen von ihm zum Reden von ihm selbst beauftragten und ermächtigten Geschöpflichkeit, der Realgrund und der Inbegriff der sakramentalen Wirklichkeit seiner Offenbarung ist die Existenz der menschlichen Natur Jesu Christi⁴¹.“ In ihr wird Kreatur „zum hervorgehobenen und ausgezeichneten Werk und Zeichen Gottes⁴²“. Zwar bleibt „die Fleischwerdung des Wortes ein einzigartiges und einmaliges Geschehen⁴³“, es geht von dort aus nicht einfach weiter zu „einer allgemeinen Fleischwerdung⁴⁴“. Aber es handelt sich doch um einen neuen Anfang, Christus ist Erstling der Schöpfung, von ihm aus setzt sich „sakramentale Kontinuität⁴⁵“ fort: nach rückwärts im Volk Israel, nach vorn im Apostolat und der darauf gründenden Kirche. „Die Menschheit Christi ist als solches erstes Sakrament zugleich Realgrund und Inbegriff der höchsten Möglichkeit des Geschöpfes. Das Geschöpf kann — nicht aus sich selbst und durch sich selbst — Tempel, Organ und Zeichen Gottes selber sein⁴⁶.“ Bei aller Betonung der sakramentalen Kontinuität müssen wir aber festhalten, daß Barth auch wesentliche Unterschiede zwischen der Menschwerdung Christi und den sakramentalen Zeichen feststellt: Im Menschen Jesus geschieht einmalig und grundsätzlich (*principaliter*)⁴⁷, was in den Zeichen auf Grund der Menschheit Christi sekundär (*ministerialiter*)⁴⁸ vergegenwärtigt wird. Zwar ist es bei der Inspiration ebenso wie bei den anderen Fällen sekundärer Zeichengebung immer „Wiederholung, sekundäre Verlängerung und Fortsetzung der geschehenen Offenbarung selbst⁴⁹“, aber mit wesentlichen Einschränkungen: Das geschöpfliche Zeichen bleibt in seinem Selbstsein unverändert, nur im Ereignis eignet ihm erfüllte Zeichenhaftigkeit als

³⁶ KD I, 2, 593.

³⁷ KD I, 2, 654.

³⁸ KD I, 2, 765.

³⁹ KD II, 1, 757.

⁴⁰ KD II, 1, 16.

⁴¹ KD II, 1, 58.

⁴² A. a. O.

⁴³ A. a. O.

⁴⁴ A. a. O.

⁴⁵ A. a. O.

⁴⁶ A. a. O.

⁴⁷ KD I, 2, 555.

⁴⁸ A. a. O.

⁴⁹ KD I, 2, 593.

fließendes Sein in der Dauer des göttlichen Gnadenaktes. Nur in der Menschheit Christi verdichtet sich die Ereignisfolge zum seinshaften Zustand: der Mensch Jesus ist seinshaft Prädikat der Gottheit. „Einheit mit Gott bedeutet . . ., daß die menschliche Rede, daß Wasser, Brot und Wein nicht nur durch Gott, sondern unzertrennlich mit Gott wirklich sind . . .; Einheit mit Gott . . . kann aber nicht bedeuten, daß die menschliche Rede, daß Wasser, Brot und Wein . . . mit Gott identisch sei⁵⁰.“ Der fleischgewordene Christus hingegen „ist mit Gott identisch⁵¹“. So gilt beim Anwesen des göttlichen Heilswerkes in den sekundären geschöpflichen Zeichen, was vom versöhnenden Ankommen Gottes in der Welt grundsätzlich gilt: „Es steht das Lamm Gottes . . . gerade in diesem seinem höchst aktiven Bezug zur Welt auf der einen, die Welt aber, für die das geschieht, ohne allen Beitrag zu dieser Beziehung auf der anderen Seite⁵².“ Alle sekundären geschöpflichen, d. h. sakramentalen Zeichen sind also nicht, was sie bezeichnen, sie bewirken auch nicht, was sie bezeichnen — aus eigener Kraft und Analogie. — Sie bleiben von Natur aus, was sie sind und bezeichnen im Ereignis ihres Ergriffenwerdens durch Gott die neu anwesende Wirklichkeit — aber dies immer in doppelter Indirektheit: sie sind dem Schöpfer inadäquat als Geschöpfe und dem heiligen Schöpfer inadäquat als sündige Geschöpfe: so können sie ihn immer nur gebrochen und doppelt indirekt bezeichnen.

Stellen wir am Schluß dieses Abschnittes zusammen, wie nach Karl Barth das Geschehen der Offenbarung einzuteilen ist. Karl Barth unterscheidet:

1) Die objektive oder primäre Offenbarung Gottes ist seine Heilsgeschichte mit seinem Volk. Sie gipfelt und gründet in Jesus Christus. Er ist die primäre Gegenständlichkeit der Offenbarung. Gott eignet sich im Verlauf dieser objektiven Offenbarung den Menschen der damit jeweils gleichzeitigen Epoche zu.

2) Nun soll aber dieses einmalige Offenbarungsgeschehen die Menschen aller Zeiten und aller Räume erfassen. Dies zu ermöglichen gibt es neben der objektiven Offenbarung die subjektive Offenbarung. Sie zerfällt wiederum in zwei Teile:

a) Das eine ist die objektive Seite der subjektiven Offenbarung: „Gottes Offenbarung in ihrer subjektiven Wirklichkeit besteht in bestimmten von Gott gegebenen Zeichen ihrer objektiven Wirklichkeit⁵³“, d. h. Gott vergegenwärtigt in geschöpflichen sakramentalen Zeichen zu sekundärer Gegenständlichkeit für die Menschen späterer Zeiten, was er

⁵⁰ KD I, 2, 177.

⁵¹ A. a. O.

⁵² KD IV, 1, 253.

⁵³ KD I, 2, 243.

damals für alle vor wenigen Zeugen getan. Gottes Heilswerk soll den Menschen subjektiv zugeeignet werden, zu diesem Zweck gibt ihm Gott in den geschöpflichen Zeichen (Schrift, Kirche, Sakramente) eine neue, sekundäre Gegenständlichkeit. Gott stellt im Zeichen sein einmaliges Werk neu vor die Menschen und macht es an ihnen wirksam. Diese Zeichen haben „neben dem, was sie innerhalb der Welt, an sich . . . sind und bedeuten . . . noch ein Sein und eine Bedeutung von der Wirklichkeit der Offenbarung, also von der Fleischwerdung des Wortes her⁵⁴“. Gottes Offenbarung kommt also „nie ohne kreatürliche Mittel und Mittler⁵⁵“. Die geschöpflichen Zeichen „verhüllen die objektive Wirklichkeit der Offenbarung in eine geschöpfliche Wirklichkeit; aber eben damit enthüllen sie sie auch: eben in Form solcher geschöpflicher Wirklichkeit bringen sie sie den Menschen, die ja selber auch geschöpfliche Wirklichkeit sind, nahe⁵⁶“. Aber Gott bindet sich nicht so an die Zeichen, daß er in die Macht der Menschen gerät: „Sicher muß diese Zeichengebung (so gewiß sie in jener engsten Zusammengehörigkeit mit der objektiven Offenbarung besteht) wie diese selbst als ein göttlicher Akt verstanden werden, als die Bewegung eines Instrumentes in der Hand Gottes, der ihm gegenüber der Herr und also frei bleibt . . . Das Gegebensein dieser Zeichen bedeutet also nicht, daß der offenbare Gott nun sozusagen selbst ein Stück Welt geworden oder doch in die Hände und in die Verfügung der zur Kirche versammelten Menschen geraten sei⁵⁷.“ Aber „die Kirche, als der Raum, in dem Gottes Offenbarung subjektiv wirklich ist, hat eben tatsächlich diese streng objektive Seite⁵⁸“. Diese objektive Seite der subjektiven Offenbarung, diese Welt sakramentaler Zeichengebung wurzelt in der Inkarnation, setzt sie fort und ist doch von ihr unterschieden: „In der Existenz der Kirche handelt es sich um die nun im Raume der von der Person Jesus Christus verschiedenen übrigen Menschheit sich vollziehende, also ganz andersartige, aber in ihrer Ganzandersartigkeit auch wieder gleichartige Wiederholung (man darf wegen der Einzigkeit der objektiven Offenbarung als solcher nicht etwa sagen: Fortsetzung, Verlängerung, Ausdehnung u.⁵⁹ dergl.) der Fleischwerdung des Wortes Gottes in der Person Jesu Christi⁶⁰.“

b) Von dieser objektiven Seite der subjektiven Offenbarung ist ihre subjektive Seite zu unterscheiden: „Unter der Voraussetzung, daß Gottes Offenbarung von Gott her wirklich, daß das Wort Fleisch wurde, daß

⁵⁴ A. a. O.

⁵⁵ KD I, 2, 245.

⁵⁶ A. a. O.

⁵⁷ KD I, 2, 248.

⁵⁸ KD I, 2, 248.

⁵⁹ Barth hält sich aber selbst nicht immer an diese Sprachregelung.

⁶⁰ KD I, 2, 235.

Christus da ist, bedarf es, damit die Offenbarung den Menschen offenbar werde, damit Christus des Menschen Heiland werde, noch einmal eines Doppelten: Zunächst nämlich noch einmal eines Objektiven, sozusagen einer besonderen Darreichung der Offenbarung für ihn, damit sie nun auch ihn finde und erreiche, damit sein Herz rein, offen, bereit für sie werde — dann erst des Subjektiven im engeren Sinn, daß er den Heiligen Geist nun wirklich empfangen und habe und mit ihm die Empfänglichkeit für Christus, das faktische Gehör für das ihm gesagte Wort⁶¹.“

Gott vergegenwärtigt also nicht nur sein Heil im Zeichen, er ergreift auch von innen den durch das Zeichen angesprochenen Menschen, er erschließt ihn für das Zeichen, er befähigt ihn zum Hören, er macht ihn frei zum Glauben: das ist die subjektive Seite der subjektiven Offenbarung, hier sehen wir in besonderer Weise das Werk des Heiligen Geistes: er wirkt im Menschen, gibt ihm Anteil an der Offenbarung und damit an der Versöhnung, er eignet den Menschen Gott an.

Das Ereignis der Inspiration bringt objektive und subjektive Seite der subjektiven Offenbarung in Kontakt; denn die Inspiration gehört einerseits zur objektiven Seite, insoweit sie auf der Schrift beruht, die von der Kirche vermitteltes geschöpfliches Zeichen ist. Sie gehört aber ebenso zur subjektiven Seite, insoweit der Heilige Geist bei der Inspiration nicht nur die Schrift erfüllt, sondern auch den Hörer und ihm das Herz zum Glauben erschließt und ihm Anteil an Gottes Heilswerk verleiht.

Die Beteiligung des Heiligen Geistes an der Offenbarung hat einen Doppelcharakter: er wirkt stiftend, begründend, erfüllend in der objektiven Offenbarung (Menschwerdung Christi) und in der objektiven Seite der subjektiven Offenbarung (Wiederholung der Inkarnation in der sakramentalen Zeichenwelt). Er wirkt erschließend, ergreifend, aneignend auf der subjektiven Seite der subjektiven Offenbarung. Auf dieses letzte Tun des Geistes Gottes zielt alles andere hin: in der Aneignung des freien Menschen durch Gott erreicht das Werk des Geistes sein Ziel.

III

Wie verhält sich die Inspirationslehre Karl Barths zur katholischen Theologie? Zu einem guten Stück verhält sie sich gar nicht dazu — denn in unseren Dogmatikbüchern findet sich keine vergleichbare „Lehre vom Wort Gottes“. Dieses Feld hat die katholische Theologie in der Gegenreformation geräumt, es ist verdächtiges Niemandsland geworden und kein katholischer Theologe hat es mehr betreten. So können wir nur den Stoßseufzer Karl Rahners nachsprechen: „O daß es keine Theologie des

⁶¹ KD I, 2, 243.

Wortes gibt⁶².“ Zwar gibt es einige Neuansätze⁶³, aber in den Lehrbüchern der Dogmatik gibt es keine Theologie des Wortes Gottes⁶⁴.

Die Lehre von der Inspiration wird in den Lehrbüchern der Dogmatik höchstens kurz erwähnt, behandelt wird sie zumeist in den Lehrbüchern der Fundamentaltheologie. Doch ist dieser Begriff im katholischen Raum ganz auf einen Punkt präzisiert und verengt:

1) Wir fassen unter Inspiration nur das Wirken des Heiligen Geistes beim Entstehen der Schrift.

2) Wir glauben: Beim Vorgang der Inspiration erhalten die heiligen Schriftsteller ein übernatürliches, unfehlbares Beurteilungsvermögen der von ihnen wahrgenommenen Tatsachen, denn der Heilige Geist wirkt in ihnen und schafft durch sie die Schrift⁶⁵.

3) Daher sind die entstandenen Schriften ihrem Inhalt nach unfehlbares Wort Gottes: sie sind inspiriert.

Inspiration ist also nach katholischer Auffassung das Entstehen einer Eigenschaft der kanonischen Bücher der Bibel, die deren Offenbarungsqualität und Irrtumslosigkeit sichert. Hiergegen richten sich die Vorwürfe Karl Barths: er kritisiert unsere „auffallende Neigung, das Interesse an der Inspiration der Schrift . . . auf die Geisteswirkung speziell beim Zustandekommen des gesprochenen bzw. geschriebenen prophetisch-apostolischen Wortes . . . zu beschränken⁶⁶“. Dadurch wird seiner Meinung nach die freie Tat der Gnade Gottes zum „griffbereiten Resultat und Datum⁶⁷“, die Offenbarung wird verdinglicht und versachlicht, es handelt sich um einen „naturalistischen Irrtum der Inspirationslehre⁶⁸“, um eine „naive Verweltlichung des ganzen Offenbarungsbegriffs⁶⁹“. Aus Gottes „Majestätsakten“⁷⁰ bei der im Ereignis geschenkten Inspiration werden Taten der Menschen, und am Ende steht „das Verständnis und

⁶² K. Rahner, *Priester und Dichter, Schriften zur Theologie* III, 349.

⁶³ H. Schlier, *Wort Gottes*, Würzburg 1958; K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg 1958; K. H. Schelkle, *Das Wort Gottes in der Kirche*; *Theol. Quartalschrift* 133 (1953) 278–293; K. H. Schelkle, *Heilige Schrift und Wort Gottes*, ebd. 138 (1958) 257–74; J. Betz, *Wort und Sakrament*, in „Verkündigung und Glaube“, *Festschrift für F. X. Arnold*, Freiburg 1958, 76–99; G. Anson, *Das Wort Gottes*, *Einführung in die Heilige Schrift*, Mainz 1959; H. Volk, *Das Wort Gottes in der Seelsorge*, in: *Universitas*, *Festschrift für Bischof Stohr*, Mainz 1960, I, 255–59; G. E. Closen, *Wege in die Heilige Schrift*, Regensburg 1955², Kapitel „Das Mysterium der Heiligen Schrift“; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Frankfurt 1961.

⁶⁴ Abgesehen von einigen verstreuten Bemerkungen bei M. Schmaus.

⁶⁵ Dz 783/1787.

⁶⁶ KD I, 2, 573.

⁶⁷ A. a. O.

⁶⁸ *Die Schrift und die Kirche*, 13.

⁶⁹ KD I, 2, 576.

⁷⁰ A. a. O.

der Gebrauch der Bibel als eines der freien Gnade Gottes entwundenen und in die Hände der Menschen gelegten Instrumentes⁷¹. So sieht Karl Barth in der katholischen Inspirationslehre wie in der ganzen katholischen Sakramentenlehre „ein Gefangennehmen und Einschließen Gottes im Objekt⁷²“.

Auf diesen Vorwurf stellen wir die Gegenfrage: Stimmen denn die Strukturen der Barth'schen Lehre von der sakramentalen Zeichengebung, und damit von der Inspiration und den Sakramenten?

Für Karl Barth ist Dogmatik Entfaltung der Christologie in konzentrischen Kreisen. Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch. „Die Tragweite dieser Wahrheit und ihrer Erkenntnis erstreckt sich . . . über die ganze kirchliche Dogmatik⁷³.“ Karl Barth treibt radikal christozentrische Theologie⁷⁴. Christologie und Trinitätslehre finden wir schon in den zweibändigen „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik“ (KD I, 1 und I, 2), weil sie die tragenden Strukturen alles Folgenden bilden. Wir haben gesehen, wie von der Christologie eine Linie zur Sakramentenlehre und zur Lehre von der Inspiration verläuft: deshalb fragen wir zuerst: Wie sieht die Christologie Karl Barths aus?

Wir haben bei Karl Barth grundsätzlich Anerkennung der Christologie von Chalzedon: zwei Naturen in einer Person: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch. „Ein berechtigter Zweifel, daß die Christologie Barths in ihrer Anerkennung von Chalzedon echt ist, kann nicht mehr bestehen. Die inhaltliche und formale Übereinstimmung ist überzeugend⁷⁵.“ Innerhalb dieses Rahmens gibt es aber eine bemerkenswerte Nuance, die trotz der Schwierigkeiten bei der Beurteilung der Christologie Karl Barths über die ganze Breite seines Werkes hin klar zu erkennen ist⁷⁶:

1) Barth betont die Trennung von Göttlichem und Menschlichem in der Person Jesu Christi. Diese Trennung steht immer wieder hart neben der Einheit und gibt dieser etwas Unfertiges, fast Widerrufliches⁷⁷.

⁷¹ KD I, 2, 580.

⁷² Lehre von den Sakramenten, 457.

⁷³ KD I, 1, 146.

⁷⁴ Vgl. dazu H. Urs von Balthasar, Karl Barth, Köln 1951, 40 ff.

⁷⁵ H. Volk, Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner, in: Chalzedon III, Würzburg 1954, 618.

⁷⁶ Die uns fremde, unsystematische Sprache Karl Barths, die fließende Begrifflichkeit, die ungemein breite Darstellung, all das macht es uns schwer, bei vorhandener grundsätzlicher Übereinstimmung eine Nuance sauber herauszuarbeiten.

⁷⁷ „Die Angst vor der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem . . . drängt Barth zu einem in Sein und Wirken konsequent durchgeführten Nebeneinander von Gott und Mensch . . .“; J. L. Witte SJ, Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?: Münchener Th.Z. 10 (1959) 38–48.

2) Dieses Wechselspiel zwischen Einheit und Trennung, genauer: zwischen Einheit im Ereignis von Gott her und Trennung beim Blick vom Geschöpf Mensch her führt zu einer Schwächung der seinshaften Grundlage der Christologie.

3) Es gibt bei Karl Barth kein erlösendes Tun des Menschen Jesus als Subjekt der Erlösung, keine Verdienste des Menschen Jesus, keinen Beitrag des Menschen Jesus als Mensch zum Erlösungswerk. Wenigstens weisen die meisten Äußerungen Barths in diese Richtung. „Nirgends wird der Tätigkeit der Menschheit Christi eine übernatürliche Kausalität in unserer Rechtfertigung zugeschrieben⁷⁸.“ Mir scheinen die Dinge allerdings nicht so klar zu liegen, wie Joh. L. Witte meint, ich möchte sagen:

In der grundsätzlich mit dem Konzil von Chalzedon übereinstimmenden Christologie Karl Barths finden wir die christologische Nuance, d. h. eine Tendenz zur Vernachlässigung und Schwächung der seinshaften zuständigen Einheit von Menschheit und Gottheit in Jesus Christus und der Ursächlichkeit der wahren Menschheit Jesu für das Werk der Erlösung.

Barth kommt von der richtigen Erkenntnis her: Aktsubjekt ist die Person. Aber er scheint mir zu wenig zu sehen: die Person handelt durch die Naturen gemäß deren Eigenart⁷⁹. Nach Barth ist beim Erlösungswerk keineswegs Gott alles und der Mensch nichts, das wäre „nicht nur eine schreckliche Vereinfachung, sondern völliger Unsinn“⁸⁰. Es gilt: „Gewiß ist der den Vater offenbarende Christus auch Kreatur und sein Werk ein kreatürliches Werk⁸¹.“ Gottes Heilswerk ist ein „Weltgeschehen“⁸². Gottes „Gegenwart und Aktion als Versöhner der Welt koinzidiert, ja ist identisch mit der Existenz des erniedrigten, demütigen, gehorsamen Menschen Jesus von Nazareth⁸³“. Gott „handelt als Versöhner . . . als der eine wahre Gott selbst eins mit diesem Menschen“⁸⁴. Der Herr ist ganz Mensch⁸⁵. Aber dabei bleibt unsere doppelte Frage unbeantwortet: Wie ist diese Einheit von Gott und Mensch beschaffen? Welchen Anteil hat der Mensch Jesus an der Erlösung? Barth schreibt: „Die heilsame Wahrheit aber darf nicht abgeschwächt und verdunkelt werden, daß die Natur, die Gott in Christus angenommen hat, identisch ist mit unserer Natur unter der Voraussetzung des Sündenfalles“⁸⁶. Hier liegt eine Wurzel für die trennende Tendenz. Christus nimmt unsere schuldbeladene Menschennatur an. „Indem der Sohn Gottes dasselbe wird, was wir sind, ist er dasselbe ganz anders als wir: So nämlich, daß nun in unserem Menschsein das unterlassen wird, was wir tun, und das getan wird, was wir unterlassen“⁸⁷.

⁷⁸ Witte a. a. O. 47.

⁷⁹ Dz 144.

⁸⁰ KD IV, 1, 94.

⁸¹ KD I, 1, 427.

⁸² KD IV, 1, 214.

⁸³ KD IV, 1, 217.

⁸⁴ A. a. O.

⁸⁵ KD I, 2, 161.

⁸⁶ KD I, 2, 167.

⁸⁷ KD I, 2, 170.

Damit ist gegeben: „Eine Inanspruchnahme, eine Heiligung, eine Begnadung dieses Menschseins, das die Sünde ausschließt. In ihm ist Gott ja selbst Subjekt⁸⁸.“ Und der Mensch? Ist Gott, im Menschen Jesus mit geheiligter Schöpfung vereint, Subjekt auch der aktivierten menschlichen Natur? Gewiß bilden Gott und Mensch eine Einheit in Jesus Christus, denn die Fleischwerdung besteht „in der menschlichem Sein durch das Wort Gottes in und mit seinem Werden als solchem widerfahrenden Annahme oder Aufnahme oder Hineinnahme in die Einheit mit dessen eigenem Sein, so daß dieses menschliche Sein, in dem es selbst wird, als menschliches Sein das Sein des Wortes Gottes wird“⁸⁹. Aber ist dieses Sein ein Zustand oder eine dauernde Aktfolge? Die Inkarnation ist nach Barth immer Ereignis, sie ist „vollendetes Ereignis“ aber eben doch nur „vollendetes Ereignis“⁹⁰. Es gibt ein berechtigtes „ontologisches Interesse“⁹¹ an der Christologie. „Fleischwerdung des Wortes besagt: Gegenwart Gottes in unserer Welt und als Glied unserer Welt“⁹². Aber dennoch bleibt eine Nuance, die das Trennende betont, denn die Einheit von Gott und Mensch ist immer Einheit von Unvereinbarem, ist doch die Schöpfung Gott als Schöpfung und als sündige Schöpfung doppelt entfremdet. Sicher bejaht Barth die „Annahme des Fleisches durch das Wort“⁹³, die „Einheit des göttlichen Wortes mit dem von ihm angenommenen menschlichen Sein“⁹⁴, aber ist damit nicht auch für immer das Handeln des Logos-Subjektes als menschlicher Mitakt bestimmt? Oder ist alles Handeln des Menschen Jesus nur „Prädikat der Gottheit“⁹⁵? Manches deutet darauf hin: „Nicht einen Menschen, sondern menschliche Natur, menschliches Sein, also nicht ein zweites Daseiendes, sondern eine zweite Daseinsmöglichkeit, nämlich die eines Menschen, hat das ewige Wort sich zu eigen gemacht und ihm sein eigenes Dasein gegeben“⁹⁶. Das stimmt, aber entspricht der „*communis participatio* der menschlichen und göttlichen Natur an der Person des Logos“⁹⁶ nicht auch eine durch beide Naturen mitbestimmte *actio*? Ist die *communis participatio* ein seinshafter Sachverhalt, ein sachverhaltsetzendes Ereignis oder eine dauernde Ereignisfolge von Gott her?

Wir sehen hier das Schillern zwischen Einheit und Trennung. Alle Äußerungen können im Rahmen des Konzils von Chalzedon recht verstanden werden, aber die Nuance zur Trennung ist da.

Halten wir fest: Durch die Betonung des Ereignisses entsteht eine Tendenz zur Trennung und zur Betonung des Nebeneinander von Gott und Mensch in Jesus Christus, die die seinshafte Einheit der beiden

⁸⁸ A. a. O.

⁸⁹ KD I, 1, 175.

⁹⁰ KD I, 2, 180; Sperrungen von Barth.

⁹¹ A. a. O.

⁹² KD I, 2, 189.

⁹³ KD I, 2, 176.

⁹⁴ KD I, 2, 177.

⁹⁵ KD I, 2, 178.

⁹⁶ A. a. O.

⁹⁷ KD I, 2, 179.

Naturen in einer Person überschattet. Andererseits wird grundsätzlich an der Einheit im Sinn des Konzils von Chalzedon festgehalten. Barth betont das Ereignis, weil der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen heiligem Schöpfer und sündigem Geschöpf die Inkarnation zu einem ganz neuen, einmaligen und durch nichts natürlich vorbereiteten Ereignis ohne Analogie in der Schöpfung macht.

Die gleiche Tendenz finden wir bei der Frage nach der Beteiligung der menschlichen Natur am Erlösungswerk. Von ihr gilt: „Sie kann nicht Werkgenossin Gottes sein . . . , wird sie es faktisch doch, dann von Gott her⁹⁷.“

Die Erlösung geschieht genau wie die Schöpfung „*humanitate nihil cooperante . . . sed divinitas humanitate conjuncta sola fecit et humanitas propter divinitatem*“⁹⁸. Hier ist die Tendenz deutlich. Zwar hat in Jesus Christus „menschliches Sein Existenz in Identität mit der Existenz des ewigen Gottessohnes“⁹⁹, aber das bleibt freies Ereignis von Gott her: „Wenn es heißt, daß das Wort Fleisch war, so bleibt doch das Wort, auch in diesem Werden und Gewordensein das freie souveräne Gotteswort. Der Logos kann, streng genommen, nie Prädikat oder Objekt werden in einem Satz, dessen Subjekt von Gott verschieden wäre“¹⁰⁰. Gewiß ist Gott das Subjekt, aber nimmt er nicht die menschliche Natur mit in sein Heilswerk auf?

Damit ist ein doppeltes deutlich geworden: die Schwierigkeit, die Theologie Karl Barths in einer so schwierigen Frage präzise wiederzugeben und das Bestehen der christologischen Nuance, d. h. der Tendenz zur Betonung der Trennung der Naturen vor der Einheit, des Ereignisses vor dem seinshaften Sachverhalt, des „allein“ der Tat des göttlichen Logos-Subjektes vor dem „Zusammen mit“ der beiden Naturen beim erlösenden Tun.

Die Literatur über Karl Barth hat auf diesen Punkt hingewiesen: „Bedeutet *assumptio carnis*, daß die menschliche Natur an der Subsistenz des Logos partizipiert oder, noch mehr, daß ihr die Subsistenz des Logos zu eigen gegeben wird —, oder, im Gegensatz dazu, daß die menschliche Natur im strengsten absolut einseitigen Sinne aufgenommen wird? Nur im zweiten Falle ist die göttliche Person uneingeschränkt Subjekt des Vorgangs der Menschwerdung und dieser menschlichen Natur, während im ersten Falle eine Art Reziprozität zwischen Göttlichem und Menschlichem in Frage kommt, weil hier das Menschliche eine Art von Subjekt wird, in dem die menschliche Natur dann ihre Existenz im Logos hat, und nicht nur im reinen Akte des Logos vom Logos gehabt wird. Barth

⁹⁷ KD I, 2, 205.

⁹⁸ KD I, 2, 150; Zitat aus Luther Komm. z. Gal. 3, 10 (1535) WA 40, I, 417, 29.

⁹⁹ KD I, 2, 152.

¹⁰⁰ KD I, 1, 149.

lehnt das Aufgenommensein der menschlichen Natur ab, weil damit die Inkarnation als Sachverhalt statt als Akt, als Offenbarsein statt als Offenbarung verstanden würde¹⁰¹."

Barth will nach H. Volk „das Subjektsein Gottes, die Aktivität Gottes zur Geltung bringen¹⁰²“, das aber führt zu einer „gewissen Infragestellung der Menschheit Christi¹⁰³“ und das hat schlimme Folgen: Wird die Menschheit Christi als „*instrumentum conjunctum* von Offenbarung und Erlösung¹⁰⁴“ nicht ernst genommen, wird „die Menschheit Christi nicht durch die hypostatische Union qualifiziert, dann kann auch die Gnade nicht in Sein, Haben und Tun des Menschen eingehen¹⁰⁵“.

B. A. Willems¹⁰⁶ erkennt ebenfalls die schiefe Akzentuierung der Christologie und weist auf ihre Folgen für die Ekklesiologie hin. Zur Behauptung Barths, die Kreatur könne niemals *mediatrix gratiarum* sein, fragt er mit Recht: „Hat dieser Satz auch für die Menschheit Christi Bedeutung oder liegt da eine Ausnahme vor¹⁰⁷?“ Bei der Beteiligung der Menschheit Christi am Erlösungswerk formuliert A. Brandenburg¹⁰⁸ sehr klar als ein Grundproblem der evangelischen Theologie: „Es geht um das Wie der Freiheit des menschlichen Willens in Jesus gegenüber der einen, die menschliche Freiheit besitzenden göttlichen Person. — Es geht um das Verdienst Jesu als Menschen vor Gott!¹⁰⁹“ Und er urteilt mit Recht: „Bei dieser Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes ist die Wirksamkeit der Menschheit Jesu verkürzt: Jesus ist nicht der in Menschengestalt an uns handelnde Gott¹¹⁰.“

Nach diesem Überblick über die Christologie Karl Barths wird uns klar, woher die im Abschnitt II dargestellten Strukturen seiner Sakramentenlehre stammen: sie folgen organisch aus der Christologie und spiegeln deshalb die christologische Nuance:

a) Die Betonung der Trennung des geschöpflichen Zeichens und der bezeichneten Wirklichkeit, beide bleiben seinshaft geschieden.

b) Die Einheit von Zeichen und Bezeichnetem ist nur im Ereignis da, niemals als Zustand.

¹⁰¹ Volk, a. a. O. 635.

¹⁰² A. a. O. 639.

¹⁰³ A. a. O. 643.

¹⁰⁴ A. a. O. 636.

¹⁰⁵ A. a. O. 643.

¹⁰⁶ B. A. Willems, Christus und die Kirche. Zum ekklesiologischen Gespräch mit Karl Barth: TThZ. 67 (1958) 257—73.

¹⁰⁷ A. a. O. 273.

¹⁰⁸ A. Brandenburg, Hauptprobleme der evangelischen Theologie, Paderborn 1957.

¹⁰⁹ A. a. O. 40.

¹¹⁰ A. a. O. Es ist die Schwäche des Buches von H. Küng, Rechtfertigung, Einsiedeln 1957, 1960, daß es die Folgen dieser Tatsache für die Rechtfertigung nicht voll berücksichtigt.

c) Den geschöpflichen Zeichen eignet keine echte sakramentale Kausalität, Wirkursache der Ankunft Gottes im Zeichen ist allein der freie göttliche Wille. Wir sehen, wie die Nuance gewachsen ist, wie aus Tendenzen große Folgen werden. Zwar ist auch hier die weniger stark betonte Gegenseite im ersten und dritten Punkt noch da. Es gibt noch Einheit bei und in aller Trennung, es gibt noch eine gewisse sekundäre Kausalität der geschöpflichen Zeichen, denn ohne sie geht es ja für uns Menschen nicht. Es gibt aber bereits keinen sakramentalen Zustand mehr: beim mittleren unserer drei Punkte ist die Nuance schon zu einer Vertilgung der Gegenseite geworden. Hier wirkt sich aus, was Brandenburg klar formuliert: „In dem sola fide der reformatorischen christologisch gefaßten und im Wort kulminierenden Rechtfertigungslehre liegt die Ablehnung aller Sicherungen der Vergegenwärtigung, seien sie ontologischer, sakramentaler oder hierarchischer Art als auch positiv das Verständnis der Vergegenwärtigung im Sinn echt geschichtlicher personaler Begegnung¹¹¹.“

Nun wird uns auch deutlich, woher die Strukturen der im Abschnitt I dargelegten Inspirationslehre stammen: auch in ihnen spiegelt sich ausgefaltet die christologische Nuance, denn auch hier trafen wir: Betonung des Trennenden, Einheit nur im Ereignis, nur ganz sekundäre Kausalität des geschöpflichen Zeichens.

Die Schrift ist nie Gottes Wort, sie wird es: „Wir haben es immer in einer Gestalt, die als solche nicht das Wort Gottes ist¹¹²“, wenn auch immer „eine gewisse Ähnlichkeit in Sache und Gestalt¹¹³“ vorhanden ist. Auch hier ist also noch Einheit da, noch ist es nur eine Tendenz, denn es ist ja richtig, was Barth schreibt: „Die absolute Besonderheit des fleischgewordenen Wortes bringt es mit sich, daß, was von ihm gilt, nie in gleicher Weise von dem Verhältnis des gnädigen Gottes zur Predigt oder zum Sakrament gelten kann¹¹⁴.“

Was im ersten Punkt nur eine Tendenz zur Betonung des Trennenden im Verhältnis der Schrift zum Wort Gottes war, das ist beim zweiten zu einer völligen Betonung der einen Seite geworden: Es gibt nur noch Ereignis, keinen Zustand. Die Schrift „ist“ Gottes Wort, indem sie es wurde und werden wird. Allerdings müssen wir hier sehen, daß die Betonung des Ereignisses vor dem Zustand auch bei uns für die Sakramentenlehre typisch ist und an sich keine Verformungserscheinung sein muß — solange der Zustand als Ergebnis des sakramentalen Vollzugs nicht grundsätzlich abgelehnt wird.

¹¹¹ A. a. O. 63.

¹¹² KD I, 1, 114.

¹¹³ KD I, 1, 172.

¹¹⁴ KD I, 2, 277.

Stark ist auch das Zurückdrängen echter geschöpflicher Mitwirkung: Nicht die Schrift bewirkt das Anwesen des Wortes Gottes, sondern allein der Heilige Geist. Andererseits ist die Schrift als geschöpfliches Zeichen für uns bei dem Vorgang unentbehrlich. Es handelt sich also auch hier zuerst um eine überstarke Tendenz, nicht schon um eine falsche Aussage.

Wir haben gesehen: Nur im Ereignis gibt es nach Karl Barth Einheit von Gott und Welt, nur im Ereignis stiftet Gott Einheit des Unvereinbaren, nur im Ereignis wird das Geschöpf ermächtigt, Zeichen zu sein.

Nun stellt sich die Frage: Warum betont Karl Barth das Ereignis so stark, daß dies seine Lehre von Jesus Christus, von den Sakramenten und von der Inspiration entscheidend prägt? Dieser Aktualismus kennzeichnet die Theologie Karl Barths von ihren Anfängen an. Gott kann nach Karl Barth keine zuständige, sondern nur eine ereignishaftige Bindung zur Schöpfung eingehen, weil diese ihm als Schöpfung fremd und als sündige Schöpfung entfremdet ist. Deshalb und wegen der absoluten Freiheit Gottes wird alle Bindung Gottes an die Welt nur in doppelter Indirektheit Ereignis.

Karl Barth wirft uns oft vor, wir sähen Gottes Heilswerk durch die Brille vorgefaßter Philosophie und verformten es. Hier müssen wir nun fragen: Liegen bei Barth nicht unbewiesene theologische Apriori vor? Müßte er nicht mehr vom Zeugnis der Schrift herkommen und von der Menschwerdung Christi her grundsätzlich zugeben, daß es eine zuständige Bindung Gottes an die Schöpfung und damit echte geschöpfliche Mittlerschaft ein für allemal gibt? Die Menschwerdung Christi ist doch die Überwindung aller unübersteigbaren Abgründe, die Gott und Welt trennen, ist Anfang neuer Schöpfung aus der Liebe und dem Erbarmen Gottes heraus. Aber wird diese Offenbarung nicht verdinglicht, wenn Gott sich bindet? Gerät Gott nicht in die Hände der Menschen, wenn er mit Sein, Haben und Tun eingeht in die Welt? Gewiß ist Gott absolut frei in seinem Tun, gewiß handelt er immer als der in Freiheit Liebende, wie ihn Karl Barth in seiner Gotteslehre beschreibt, „*suo modo, suo libertate, sua misericordia*“¹¹⁵, aber Gott kann sich doch in seiner freien Liebe so binden, daß er sich wirklich den Händen der Sünder überliefert: als Mensch und in dem von ihm gesetzten Zeichen.

Dabei bleibt Gott doch ganz frei: Denn wir müssen hierbei „des freien Zeugnisses des Heiligen Geistes gedenken. Er redet und hört in der Predigt, er gibt und empfängt in den Sakramenten, er macht ihren Vollzug kräftig in Spendung und Empfang“¹¹⁶. Auch wenn Gott sich zuständig (in der Menschheit Christi wie in den Zeichen der *ex opere operato* wir-

¹¹⁵ KD I, 1, 164.

¹¹⁶ Die Lehre von den Sakramenten, 449.

kenden Sakramente) an geschöpfliche Zeichen bindet, bleibt er dennoch frei: Denn er muß doch den Empfänger in einem neuen Akt seiner göttlichen Barmherzigkeit für das Zeichen erschließen. Gott eignet sich uns Menschen in der Menschwerdung Christi und in der sekundären Gegenständlichkeit der sakramentalen Zeichenwelt mit seiner Gnade objektiv zu — aber er bleibt frei und steht nicht in der Gewalt der Menschen, denn er muß sich dann immer noch im Werk des Heiligen Geistes das Herz des Menschen erschließen, sonst bleibt das objektiv gefüllte Zeichen für den konkreten Menschen hier leer, weil er keine Empfänglichkeit dafür hat. Bei dieser Disponierung des Empfängers (gleich ob zum Glauben an den Menschen Jesus Christus bei seinen Zeitgenossen, ob zum Glauben an ihn im Wort der Predigt, ob zur Begegnung mit ihm in der Eucharistie) bleibt Gott weiterhin völlig frei, zu erwählen, wen er will, auch wenn er sich objektiv an die Zeichen gebunden hat. Die Disponierung des Empfängers ist Werk des Geistes, der weht, wo er will. So bleibt die Freiheit von Gottes Heilshandeln und Gnadenwahl unangetastet, auch wenn er sich unwiderruflich an geschöpfliche Wirklichkeiten gebunden hat. Hier gilt grundsätzlich, was Karl R a h n e r für den Empfang der Eucharistie feststellt: „Die Freiheit des souverän austeilenden Gnadenwillens des Geistes Gottes auch im Sakrament betätigt sich gerade (und nur) dadurch, daß er durch seine zuvorkommende Gnade Herr und Geber der Disposition und ihres Maßes ist¹¹⁷.“

Auch uns ist geläufig, daß Gottes Gnade nicht an die Sakramente ausschließlich gebunden ist, daß vielmehr wir darauf verwiesen sind: „Gott der Dreifaltige wohnt in den Herzen der Menschen; er hat uns auch an die Sakramente gebunden, aber seine Gnade und sich selbst nicht an die Sakramente: Sein Geist weht, wo er will¹¹⁸.“

Zum sakramentalen Ereignis der Inspiration im Verständnis Karl Barths müssen wir feststellen: Es tut der Freiheit Gottes keinen Abbruch, wenn er sein Heilstun im Zeugnis der Schrift objektiv und unfehlbar vergegenwärtigt. Auch wenn sich Gott im Zeugnis der Schrift ein für allemal objektiviert, bleibt er dennoch frei, Ohren und Mund zu öffnen, wem er will. So müssen wir Karl Barths Bedenken gegen eine Inspiriertheit der Bibel als unbegründet zurückweisen. Die Freiheit Gottes bedarf keiner doppelten Sicherung auf der objektiven und auf der subjektiven Seite der subjektiven Offenbarung. In der katholischen Theologie wird Gottes Freiheit gewahrt, ohne die sakramentalen Zeichen zu verdünnen.

Zur ganzen dargelegten Auffassung Karl Barths muß man feststellen: Karl Barth benutzt zwei theologische Leitsätze (doppelte unaufhebbare

¹¹⁷ K. R a h n e r, Die vielen Messen und das eine Opfer, Freiburg 1951, 62.

¹¹⁸ K. R a h n e r, Meßopfer und Jugendascese, in: Sendung und Gnade, Innsbruck 1959, 154.

Entfremdung der Schöpfung von Gott, absolute Freiheit Gottes der Welt gegenüber) und gibt ihnen (die unter anderen sicher Richtiges besagen, aber nicht allein) eine so beherrschende Stellung in seiner Lehre von Jesus Christus, den Sakramenten und der Inspiration, wie sie ihnen nach dem biblischen Zeugnis nicht zukommt. Das führt zu einer typischen, einseitigen Akzentuierung der an sich zu bejahenden Christologie mit bedeutsamen Folgen für die Lehre vom Wort Gottes und den Sakramenten.

Vermissen wir so in der Theologie Karl Barths „Anerkennung der Kreatur überhaupt von der Menschheit Christi her¹¹⁹“, durch die doch „menschliches Wesen und Dasein geheiligt¹²⁰“ sind, durch die doch Gott sich ein für allemal objektiv in Sein und Zustand der Welt eingelassen hat und eins mit ihr geworden ist, so vermissen wir auf katholischer Seite eine Theologie des Wortes Gottes. Wir brauchen sie als selbstverständlichen Traktat unserer Dogmatik: Eine Theologie der Bibel, ihres Entstehens, ihrer Bedeutung, ihrer Verkündigung. Wir brauchen eine Theologie der Predigt. Was bei Heinrich Schlier in dem Büchlein „Wort Gottes“ bibeltheologisch erarbeitet ist, müßte als selbstverständlicher Traktat in jedem Lehrbuch der Dogmatik zu finden sein. Hier kann uns Karl Barth Hilfe und Stütze bieten: Bei ihm ist da vieles heimzuholen.

Überhaupt muß der Zusammenhang von Menschheit Christi, Sakrament, Schrift und Verkündigung neu bedacht werden.

Und ein Letztes: In unserer Sakramententheologie ist „des freien Werkes des Heiligen Geistes¹²¹“ mehr zu gedenken. Gott disponiert den Menschen, er gibt den Glauben und das offene Herz und erst die von Gott gewirkte und entfaltete Freiheit des Menschen ist disponiert für den fruchtbaren Empfang des aus sich wirksamen Sakramentes.

¹¹⁹ Volk, a. a. O. 639.

¹²⁰ KD I, 2, 134.

¹²¹ Lehre von den Sakramenten, 449.

Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin

Von Dr. Klaus Kremer, Trier

Die Auffassung von der Erkenntnismetaphysik des Aquinaten ist noch weithin beherrscht von der Vorstellung, die in Thomas den Vertreter und Fortführer der aristotelischen Erkenntnislehre und damit *eo ipso* in beiden den Gegensatz zur platonisch-augustinischen Erkenntnismetaphysik sieht. Martin Grabmann spricht von einem „durchgreifenden Unterschied beider Richtungen“, nämlich des Aristotelismus und Augustinismus¹. Während Platon, Augustinus und die Franziskaner Bonaventura, Matthäus von Aquasparta u. a. entschieden die Aktivität der Erkenntniskraft, das vitale und subjektive Element in der Genesis des menschlichen Erkennens betonten, hebe Thomas von Aquin mit seiner Schule im Anschluß an Aristoteles den passiven und rezeptiven Charakter der Erkenntnis hervor. Bei Platon, Augustinus und den Franziskanern stünden sinnliche Wahrnehmung und intellektuelles Erkennen mehr äußerlich und unvermittelt nebeneinander; das sinnliche Erkennen würde in seiner Bedeutung für das geistige Erkennen herabgedrückt. Thomas hingegen verteidige im engen Anschluß an den Stagiriten einen innigen und inneren Zusammenhang zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis, insofern nach ihm der Gesamthalt des geistigen Erkennens im Grunde durch die Sinne vermittelt und zugeleitet werde². Vor allem erkenne die Seele das Körper-

¹ Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt (München 1949) 140. — In derselben oder in ähnlicher Weise äußern sich A. D. Sertillanges, *Der heilige Thomas von Aquin* (Hellerau 1928) 623, 630; G. Manser, *Das Wesen des Thomismus* (Fribourg 1935) 141–154, eine z. T. sehr unsachliche Darstellung; H. Meyer, *Thomas von Aquin* (Bonn 1938 1962) 48, 365, 370 f., 373 f., 375. W. Schneider, *Die Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus. Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol. d. MA XXVII, 3 (Münster 1930), bes. 28–36; E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1948) 291–312, bes. 298–305. — Vgl. dagegen die ausgezeichneten Ausführungen von J. Hirschberger, *Platonismus und Mittelalter: Philosophisches Jahrbuch* 63 (1955) 120–130; ders., *Geschichte der Philosophie I* (Freiburg 1960) 467–72. — J. Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin. Philosophie und Grenzwissenschaften VII* 2–4 (Innsbruck 1939), konzentriert seine Untersuchung auf das Universalienproblem und streift unsere Frage nur nebenbei. Bezüglich des genannten Problems kommt er aber gerade zu dem umgekehrten Schluß, daß Thomas nämlich „noch zu wenig von Platon abgerückt sei“ (66).

² Grabmann, l. c. 140 f.

liche und auch das Nichtkörperliche nicht durch eingeborene Ideen³, und von einer sachlichen Übereinstimmung der augustinisch-franziskanischen und der thomistischen Auffassung über die *cognitio in rationibus aeternis* könne keine Rede sein⁴.

An dieser Stelle, nämlich am Begriff der „eingeborenen Ideen“ und der damit zusammenhängenden *cognitio in rationibus aeternis*, will die folgende Untersuchung einsetzen und durch einen Vergleich zwischen Platon und Thomas zeigen, inwieweit beide den genannten Gegensatz verkörpern. Zu diesem Zweck ist es nötig, zunächst einmal kurz Platons Lehre von den sogenannten ein- bzw. angeborenen Ideen darzustellen.

I.

Bekanntlich erwächst Platons Lehre von den eingeborenen Ideen, die man besser als *a priori* s c h e I d e e n bezeichnet, in der Auseinandersetzung mit dem Empirismus, Sensualismus, Wertindividualismus und Relativismus der Sophistik. Daß alles Erkennen nur ein subjektives Meinen sei, wie Protagoras gelehrt hatte, ist für Platon nicht akzeptabel, weil es dann überhaupt keine Wahrheit gäbe. Parallel liegen die Dinge im Wertbereich. Soll alles Wertgefühl nur subjektives Erleben sein, wie Aristipp verkündete, dann gibt es keine allgemein verbindlichen Normen, Werte und moralischen Gesetze, schon gar keinen kategorischen Imperativ. Aber wo soll die absolute Wahrheit und wo soll der absolute Wert gesucht werden? Welches ist die Q u e l l e der Wahrheit? N i c h t die Sinnlichkeit, und zwar weder die objektive Sinnenwelt noch die subjektive Sinneswahrnehmung! Letztere ist unzuverlässig, weil wir die Dinge beständig anders und andere sie wiederum anders sehen, eine Beobachtung, die Parmenides vor dem Weg der Sinne hatte warnen lassen, und auf Grund der die Sophisten den Begriff einer absoluten Wahrheit widerlegt hatten. Auch die objektive Sinnenwelt scheidet als Wahrheitsquelle aus, weil sie in ständiger Veränderung begriffen ist — die Lehre Heraklits —, Wahrheit aber gerade etwas Unveränderliches und mit sich Identisches meint. Die Quelle der Wahrheit ist daher nicht in der Sinnlichkeit, sondern — und d a s ist Platons spezifische Antwort — in der S e e l e , in unserem Geist zu suchen. „In dem Nichtwissenden also sind richtige Vorstellungen von dem, was er doch nicht weiß“, heißt es im Menon (85 c 6). Und im Phaidon: „Es ist so, daß den Menschen das Wissen innewohnt und die rechten Begriffe“ (73 a 9 f.).

Begriffe (λόγοι), Gedanken (ἐννοιαί bzw. νοήματα) und Gewußtheiten (ἐπιστήμαι) heißt Platon dieses Wissen in unserem Geist; auch „Idee“ sagt er dazu und unterscheidet diese subjektiven Ideen von den objektiven

³ Ders., 145.

⁴ Ders., 146. — Hervorhebungen von uns.

Ideen als transsubjektiven Sachverhalten. Und zwar nicht nur eine oder mehrere Ideen, sondern die Ideen von allen Wesenheiten wohnen in unserem Geist. Von allem, was wir mit dem αὐτὸ ὃ ἔστι⁵ siegeln, gilt, was Platon von der Idee des an sich Gleichen sagt: „Ehe wir anfangen, zu sehen und zu hören und die übrigen Sinneswahrnehmungen zu haben, mußten wir schon eine Kenntnis des an sich Gleichen gewonnen haben, wenn es möglich sein sollte, das Gleiche der Sinnesanschauung auf jenes zu beziehen mit der Einsicht, daß alles danach strebt, jenem gleich zu sein, ihm aber doch nicht gleichkommt⁶.“ Wir erwerben diese Begriffe oder Ideen aller Wesenheiten nicht erst durch die Sinneserfahrung, wie J. Locke und D. Hume dies später behaupten werden, sondern unser Geist besitzt sie v o r g ä n g i g zu aller Erfahrung. Das meint der Begriff der Apriorität. Nicht die Erfahrung begründet sie, sondern sie machen Erfahrung allererst möglich.

Platon hat diese Apriorität unserer Begriffe in dem Mythos von der Anamnesislehre veranschaulicht: Die Seele habe in ihrer Präexistenz diese reinen Ideen bei den Göttern geschaut und nunmehr, angeregt durch die Sinneserfahrung, erinnere sie sich ihrer wieder. Darum sei alles Lernen eigentlich eine „Wiedererinnerung“ (ἀνάμνησις), ein Bewußtwerden von etwas, was in unserer Seele schon vorhanden war. Lernen bedeutet daher, „selbst aus sich selbst ein Wissen heraufholen“ (ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην)⁷, meint das Heraufholen einer uns von Hause aus eigenen Kenntnis (οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν)⁸, ein Ausdruck, der den Gedanken Platons weitaus besser widerspiegelt als der von den angeborenen Ideen. Platon bezeichnet darum dieses Wissen konsequent als ein Vorwissen (προειδέναι)⁹. Von dem Mythos selbst gilt, was Nicolai Hartmann gesagt hat: „Nicht die Präexistenz der Seele ist das philosophisch Wesentliche an diesem Mythos, sondern die Anamnesis selbst, sofern sie ein Sichbesinnen und ein Bewußtmachen latenten Wissens ist¹⁰.“ Alles Wissen und Lernen ist daher ein „Sichbesinnen auf die Urgründe der eigenen Seele“¹¹, und Nicolai Hartmann bemerkt hierzu: „Man gewinnt hiernach die Vorstellung, daß die Seele einem tiefen Brunnen gleicht; auf seinem Grunde liegen die Schätze des reinen Wissens, der Mensch aber ahnt nicht, daß er sie besitzt,

⁵ Phaidon 75 c d.

⁶ L. c., 75 b.

⁷ Menon 85 d 4. 6.

⁸ Phaidon 75 e 5. Vgl. auch 76 d 9—e 1.

⁹ Phaidon 74 e 9.

¹⁰ Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie. Kleinere Schriften II (Berlin 1957) 56 f.

¹¹ W. Kranz, Die griechische Philosophie (Bremen 1958) 171.

bis er, gezwungen durch die Aporien, in die er gerät, hinunterlangt in das Dunkel der eigenen Tiefe und sie ins Licht heraufholt¹²."

Mit der Annahme apriorischer Ideen¹³, die nicht aus der Sinneserfahrung geschöpft und daher nicht durch diese begründet werden, sondern ihr als wesenseigener Besitz des Menschen vorausliegen, überwindet Platon den Relativismus und Wertindividualismus, aber auch den Sensualismus und Soziologismus. Wahrheit ist kein subjektiv-individuelles Dafürhalten mehr, und der Wert wird nicht mehr von der Lust des einzelnen abhängig gemacht, sondern mit den apriorischen Ideen haben wir objektive Maßstäbe in der Hand, die die absolute Norm für Wahr und Falsch und Gut und Böses abgeben. Wahrheit und Wert werden nicht von der Erfahrung entlehnt, sondern durch ein dem Menschen ursprünglich innewohnendes urbildliches Wissen begründet. Insofern steht der Mensch über dem nur Empirischen und vermag auch bereits nach Platon, um zwei spätere Ausdrücke zu verwenden, in *rationibus aeternis* oder *sub specie aeterni* die Welt zu erkennen. Darin liegt die eigentliche Relevanz der platonischen Anamnesislehre, und — wie wir noch sehen werden — in diesem Punkt treffen sich Platon und Thomas von Aquin. Doch zuvor muß noch ein allzu häufiges Mißverständnis von den apriorischen Ideen Platons abgewehrt werden.

Die apriorischen Ideen, die jeder Mensch als eine *ολκεία ἐπιστήμη* mit in die Welt bringt, besagen kein aktuelles Wissen, das die Seele durch einen bloßen Blick ins Innere jederzeit herausholen könnte. Platon hat diese Version der Ideenlehre *ex professo* ventiliert und — abgelehnt¹⁴. Denn dann müßte jeder zu jeder Zeit alle Wahrheit und allen Wert kennen. Das ist aber offensichtlich nicht der Fall, wie Platon bemerkt¹⁵. Es handelt sich vielmehr um ein potentielles, latentes Wissen, das wir schon haben, aber wiederum nicht so, wie in einer Vorratskammer die Vorräte vorhanden sind. Hirschberger schreibt einmal sehr treffend von diesem Ideenwissen: „Man hat dieses Absolute nicht in der Hand, wie man ein Winkelmaß in der Hand haben kann. Sonst würde alles Leben und alle Geschichte aufhören, weil das Streben nach dem Unendlichen aufhörte. Und doch weiß der Mensch um diese idealen Werte an sich. Es ist ein Wissen, das ebensosehr Wissen ist wie Nichtwissen, ein Wissen anderer Art als das um Geschichtszahlen und Raumgrößen. Indem wir danach streben, haben wir es, und es führt uns, indem wir danach suchen¹⁶.“ Eben deswegen ist auch die Sinneserfahrung nötig.

¹² L. c. 57.

¹³ Zum Beweis dieses platonischen Apriorismus vgl. Phaidon 74 a—75 d.

¹⁴ Phaidon 75 d 7—76 c 5.

¹⁵ L. c. 76 c 1.

¹⁶ Kleine Philosophiegeschichte (Freiburg 1961) 26 f.

Darauf verzichten wollen, hieße dieses Ideenwissen und auch Platon völlig mißverstehen. Immer wieder betont er, daß wir die Sinne gebrauchen und verwenden müssen¹⁷. Sie ist *conditio sine qua non*¹⁸. Es ist einfach historisch falsch, wenn M a n s e r von einem „alten, platonischen ... Satz“ spricht, nach dem „die Seele in ihrer Tätigkeit vom Leibe völlig unabhängig sei“¹⁹. Auch nach Platon fallen die Erkenntnisinhalte aus, wenn die betreffenden Sinnesfunktionen fehlen. Das ist also kein Einwand gegen die apriorischen Ideen, wie Aristoteles und im Anschluß an ihn Thomas, J. Locke u. a. geglaubt haben. Auch für Platon hebt alle Erkenntnis mit der Erfahrung an, aber — und das ist das Entscheidende — sie entspringt darum nicht alle aus der Erfahrung. Nicht gegen die Sinneswahrnehmung überhaupt hat Platon sich gewandt, genauso wenig wie der spätere Rationalismus eines Descartes und Leibniz, sondern gegen eine Fundierung und Sicherung der Wahrheit und des Sollens durch die Begrenztheit und Partikularität der Erfahrungsunterlagen.

II.

Von apriorischen Ideen oder, wie er sagt, von *ideae* bzw. *formae innatae* (auch *inditae*, *insitae*, *impressae*) will Thomas nichts wissen. In der Darstellung seiner Erkenntnistheorie nimmt die Behandlung Platons einen ziemlich breiten Raum ein. Auf die Frage in der Schrift *De anima*, ob die vom Leib getrennte Seele zu erkennen vermöge²⁰, folgt zunächst eine Darlegung der platonischen Erkenntnislehre. Dieser zufolge braucht unsere Seele nicht *per se*, sondern bloß *per accidens* die Sinne zum Erkennen. Nach den *Platonici* wird unsere Wissenschaft nämlich nicht von den Sinnen verursacht, sondern die Seele wird durch die Sinne gewissermaßen angeregt (*excitatur*) und erinnert sich dadurch dessen, was sie früher wußte und was von Anfang an in sie hineingelegt worden war (*naturaliter inditam*). Platon habe, führt Thomas weiter aus, die Wesenheiten der Dinge, die er als Ideen bezeichnete, abgetrennt und für sich subsistierend angenommen (*separatas subsistentes*). Durch Teilhabe an diesen Ideen habe unsere Seele das Wissen bekommen. Bevor sie mit dem Leib vereinigt wurde, hatte sie über dieses Wissen freie Verfügungsgewalt; infolge ihrer Vereinigung mit dem Leib wurde sie jedoch so sehr belastet (*praegravata*) und gewissermaßen absorbiert (*absorpta*), daß sie ihr früheres und ihr konnatürliches Wissen vergaß. Von den Sinnen wird sie nunmehr angestachelt, in sich selbst zurückzukehren und sich ihres früheren und ihr eingeborenen Wissens (*innatam*) zu erinnern.

¹⁷ Phaidon 74 b 4—7; c 7—9; 75 e 3; 76 a 1—4; d 7—e 2.

¹⁸ Phaidon 75 a 5—7.

¹⁹ L. c. 154. Auch die Bemerkung von Thomas (S. th. I, 84, 5, c.), nach den *Platonici* genüge zur Erkenntnis die bloße Teilhabe an den Ideen, ist ein historischer Irrtum.

²⁰ I, 15, c.

Aber gegen dieses „eingeborene Wissen“ sprechen drei Gründe:

1) Es läßt sich dann keine *rationabilis causa* für die Vereinigung der Seele mit dem Leibe finden.

2) Außerdem wird dadurch die Verbindung von Leib und Seele als einer *unio naturalis* in Frage gestellt; denn eine solche kann unmöglich einem der beiden Komponenten zum Hindernis werden.

3) Durch Erfahrung steht fest, daß das Wissen in uns nicht aus der Teilhabe an getrennten Formen (*specierum separatarum*) herrührt, sondern aus den Sinnendingen geschöpft wird (*sed a sensibilibus accipitur*). Wenn nämlich, sagt Thomas mit Aristoteles, ein Sinn ausfällt, dann entfällt auch das Wissen von den Dingen, die mit jenem Sinn wahrgenommen werden. Ein Blindgeborener z. B. hat keinen Begriff von Farbe. So oder ähnlich lautet gewöhnlich die Darstellung und Widerlegung des platonischen Ideenapriorismus durch Thomas von Aquin²¹.

In die Augen sticht zunächst die Ablehnung einer *scientia innata*. Das wird häufig wiederholt. Die Engel erkennen durch *formae innatae*, und ihr Intellekt wird daher einer *tabula depicta* verglichen oder einem Spiegel, in dem die Gründe der Dinge widerglänzen; unser Intellekt dagegen gleicht einer Tafel, *in qua nihil est scriptum*²². Mit der Ablehnung von *species* oder *formae innatae* distanziert Thomas sich also in aller Form von Platon. Und damit diese Distanzierung nichts an Deutlichkeit zu wünschen übriglasse, wird sofort hinzugefügt, woher unser Geist sein Wissen nimmt: N i c h t mehr aus sich selbst, sondern a u s d e r S i n n e n - w e l t (*a sensibilibus*). Der Gegenschlag zu Platon ist zunächst einmal mehr als deutlich. Zunächst! Denn es sieht tatsächlich so aus, als wolle Thomas auf einen reinen Empirismus zusteuern. Die Formel, *scientia in nobis a sensibilibus accipitur*, die gang und gäbe bei ihm ist²³, spricht eine solche empiristische Tendenz ziemlich unverhohlen aus. Aber es kommt bei Thomas zu keinem Empirismus, wonach alle unsere Erkenntnisinhalte bloß aus der Sinneserfahrung stammen. Der empiristische Ansatz bei ihm wird abgebremst durch seine Abstraktionsauffassung, einen Begriff, den man allerdings ähnlich gern wie die eben zitierte Formel im empiristischen Lager unterzubringen geneigt ist. Aber die Abstraktion des Thomas ist nicht die des J. Locke, und sie zeigt nun auch wieder eine

²¹ Vgl. auch De ver. XIX, 1, c.; X, 6, c.; De spir. creat. I, 10 ad 8um; S. th. I, 84, 3, c.; 84, 4, c.; 84, 6, c.

²² De ver. VIII, 9, c. Abgelehnt werden die *ideae innatae* auch in De ver. X, 8 ad 1um; XIX, 1, c.; De anima I, 5 ad 6um, ad 9um; I, 15 ad 3um, ad 11um, ad 13um, ad 14um; De spir. creat. I, 10 ad 4um; S. th. I, 84, 3, c.; 84, 4, c.; 117, 1, c.; in De anima nrr. 686, 722 f., 738 f., 790 (Pirota).

²³ De anima I, 15, c. (viermal); ad 3um, ad 20; I, 5 ad 6um; I, 18, c.; De ver. VIII, 9 ad 1um; X, 6, c.; X, 11, c.; XIX, 1, c.; S. th. I, 84, 4 ad 1um; De ver. II, 3 ad 14um, ad 19um; De ver. II, 5, c.; ad 12um; II, 8, c.; I Sent. 35, 1, 3 ad 1um; in De anima nr. 758.

konvergierende Tendenz im Hinblick auf Platon. Die Abstraktionslehre des Thomas von Aquin sieht nämlich folgendermaßen aus:

Der Anstoß zur Erkenntnis stammt aus der Sinnenwelt. Anlässlich der Sinneswahrnehmungen entwickeln die inneren Sinne — Gemeinsinn, Vorstellungs-, überlegendes Vermögen und sinnliches Gedächtnis — ein Phantasiebild von dem wahrgenommenen Gegenstand, das sog. Phantasma²⁴. Sinnendinge, Wahrnehmungs- und Phantasiebild unterliegen alle drei materiellen Bedingungen und sind daher nur der Möglichkeit nach verstehbar (*in potentia tantum intelligibiles*)²⁵. Um *actu* erkannt zu werden, muß das Phantasma, die letzte Stufe vor der rein geistigen Erkenntnis, entstofflicht werden. Immerhin, Wahrnehmungs- und Phantasiebild liegen gewissermaßen in der Mitte zwischen den Formen in den Sinnendingen und den rein geistigen Formen. Sie kommen daher auch teils mit den intelligiblen Formen überein, insofern sie Formen ohne Materie sind, teils mit den materiellen Formen, insofern sie von den Bedingungen der Materie noch nicht gereinigt sind²⁶ — man denkt unwillkürlich an das transzendente Schema K a n t's, das auch eine solche Brücke zwischen Sinnlichkeit und Intelligibilität darstellt. Außerdem — und Thomas scheint in seiner Polemik gegen Platon großen Wert darauf zu legen — repräsentiert das Phantasma das zu erkennende Objekt²⁷. Daß die Sinne nur *per accidens* notwendig wären, *tamquam excitantes*, wäre zu wenig; auch wenn man sie *per se* notwendig heiße, *ut disponentes*, wie Avicenna dies tat, würde man ihre Bedeutung unterschätzen²⁸. Sie sind deshalb notwendig, weil sie der Seele das *proprium obiectum* repräsentieren, d. h. ihr den Erkenntnisgegenstand überhaupt erst beschaffen²⁹. Aber ihre wirkliche Bedeutung erteilt ihnen der *intellectus agens*, der nunmehr seine Tätigkeit am Phantasma entfaltet. Gemeint ist mit diesem der *Nus* des Aristoteles, der ein spontanes, schöpferisches Vermögen darstellt, und den Alexander von Aphrodisias daher als *νοῦς ποιητικός* bezeichnet hat. Dieser macht das Phantasma nämlich der Wirklichkeit nach verstehbar (*actu intelligibilis*), indem er den intelligiblen Gehalt daraus abstrahiert. Das Abstrahieren (*abstrahere*) meint zunächst ganz schlicht das Betrachten einer Sache nur ihrer einen

²⁴ Eine detaillierte Darstellung dieser Stufen ist hier nicht beabsichtigt. Vgl. dazu etwa R. E. Brennan, *Thomistische Psychologie*. Deutsche Thomasausgabe. 1. Ergänzungsband (1957) 152—168. J. de Vries, *Kantische und Thomistische Erkenntnistheorie*: Pullacher Philosophische Forschungen I: Kant und die Scholastik heute (Pullach 1955) 1—34, bes. 8—15.

²⁵ De ver. VIII, 9, c. (init.).

²⁶ L. c. Vgl. auch De ver. II, 5 ad 2um; XXIII, 1, c.; in De anima nrr. 284, 377, 551, 553, 555, 589, 590, 617 (Pirotta).

²⁷ De anima I, 15, c.; S. th. I, 85, 1 ad 3um; De anima I, 5 ad 6um.

²⁸ De anima I, 15, c.; De ver. X, 6, c.; S. th. I, 84, 4, c.

²⁹ De anima I, 15 ad 3um, ad 2oum; I, 5 ad 6um.

Seite nach, ohne die andere Seite ins Auge zu fassen. So kann die Form eines materiellen Wesens, z. B. eines Steines oder Pferdes oder Menschen ohne die individuierenden Prinzipien betrachtet werden, die ja nicht zur *ratio speciei* gehören. Das Universale aus dem Partikularen oder die *species intelligibilis* aus dem Phantasma abstrahieren bedeutet daher allgemein, die *natura speciei* betrachten, ohne die individuierenden Prinzipien in Betracht zu ziehen, die durch das Phantasma repräsentiert werden³⁰. Verbunden mit dieser Abstraktion ist aber stets eine „Durchleuchtung“ bzw. eine „Erleuchtung“ des Phantasma, so daß aus diesem durchleuchteten Phantasma die intelligible Form abstrahiert wird³¹. Selbsttätiger, schöpferischer Nus, Durchleuchtung des Phantasma, *species intelligibilis* oder *natura rerum*, das sind nun jene bedeutsamen Elemente, die zeigen, von welcher Reichweite diese Abstraktion ist. Das Ergebnis dieser Abstraktion ist nämlich die *ratio* bzw. *natura speciei* oder *generis*, also ein echter intelligibler Gehalt. Was abstrahiert wird, ist der „innere Grund“ der Dinge, sind die allgemeinen Formen, die Wesenheiten und damit notwendige Sachverhalte. Im Unterschied zur Abstraktionslehre des J. Locke wird das Allgemeine nicht infolge eines Vergleichs, sondern einer Durchleuchtung erfaßt. Außerdem faßt das Allgemeine nicht bloß mehrere gleichartige Vorstellungen zusammen, sondern erfaßt das Wesen und die ideelle Struktur der Dinge. Es wird ja durch die spontane und schöpferische Tätigkeit des *intellectus agens* aus dem die Sinnendinge repräsentierenden Phantasma herausgehoben und meint in der Form der Allgemeinheit das, was in der Form der Individualität in den Dingen selbst ist. Darum ist es berechtigt, bei der thomasischen wie übrigens auch aristotelischen Abstraktion von einer „Wesensschau“ zu sprechen, von einer „*intuition abstractive*“³².

Mit diesen abstrahierten *formae intelligibiles* hat Thomas nun dasselbe gewonnen, was Platon auf Grund seiner apriorischen Ideen besaß: nämlich allgemein verbindliche, objektiv-gültige Sachverhalte und Wahrheiten, absolute Maßstäbe, auf die wir das Sinnliche beziehen und auf Grund derer wir es zu beurteilen vermögen, worin, wie schon bei der Abstraktion, wiederum der aktive Charakter unserer Erkenntnis sichtbar wird. Mit seinen *formae intelligibiles abstractae* überwindet auch Thomas den Empirismus und allen damit zusammenhängenden Relativismus,

³⁰ S. th. I, 85, 1 ad 1um; vgl. auch ad 2um—5um; De anima I, 4, c.; De spir. creat. I, 10 ad 4um; in De anima nrr. 379, 717, 781 (Pirota).

³¹ S. th. I, 85, 1 ad 4um. Letztlich eine aristotelische Anschauung (vgl. De anima III, 5).

³² Vgl. hierzu die ausgezeichneten Ausführungen, mit Angabe der Belege bei Thomas, von A. Hufnagel, Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Veröffentlichungen d. Kath. Instituts f. Philosophie II 5/6 (Münster 1932) bes. 205—08; 211⁴: „Abstrahere und intuitives Erkennen sind durchaus keine Gegensätze, sondern gehen sehr wohl zusammen“; 238—249.

Skeptizismus und Sensualismus. Sie versetzen ihn in die Lage, den Menschen mitten im Zeitlichen stehen, aber nicht darin aufgehen zu lassen. Daß seine Abstraktionslehre in diesem Sinne zu verstehen ist, hat Thomas denn auch eigens hervorgehoben.

Wir haben das Licht des *intellectus agens* deshalb nötig, damit die Formen der Dinge *altiori modo* als in der Materie in unserer Seele seien³³. Dieses Licht des *intellectus agens* ist uns unmittelbar von Gott „eingedrückt“ (*impressum*), und ihm gemäß vermögen wir das Wahre vom Falschen und das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Von diesem Licht heißt es daher auch im Psalm (V, 6): Viele sagen, wer zeigt uns das Gute? Eingepägt ist uns das Licht deines Antlitzes, o Herr, durch welches uns das Gute gezeigt wird³⁴. Thomas kann daher seinen *intellectus agens* als eine *virtus iudicativa* bezeichnen, mit der wir über die Wahrheit urteilen³⁵. Es ist bei Thomas genau so wie später bei Cusanus, der auch die *ideae innatae* des Platon ablehnt, aber eine *vis iudiciaria* in unserem Geist annimmt (*menti naturaliter concreata*), die uns befähigt, über den Dingen der Welt stehen und sie beurteilen zu können³⁶. Darin sieht auch Thomas die Bedeutung des *lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter*, wie er sagt, *veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum*³⁷.

Die *ideae innatae* lehnt Thomas durchweg ab, und darin unterscheidet er sich von Platon. Aber den Grundgedanken des Apriorismus, nämlich auf Grund streng allgemeiner und notwendiger Sachverhalte, die keine Erfahrung jemals zu liefern vermag³⁸, das Sinnliche beurteilen zu können, hat er mit Platon gemein. Darauf allein kommt es an, und man sollte seine eigene Polemik gegen die platonischen *ideae innatae* daher

³³ De anima I, 15, c.

³⁴ De spir. creat. I, 10, c.

³⁵ L. c., ad 8um.

³⁶ De mente III, 4.

³⁷ S. th. I, 84, 6 ad 1um; vgl. De ver. X, 6, c.

³⁸ Auch nach Thomas ist die Sinneserfahrung nur Materialursache. Mag das auch mehr sein als die *ocasio* bei Platon, weil die Sinne nicht nur anregen (*excitare*), sondern das Erkenntnisobjekt repräsentieren sollen (vgl. De anima I, 15, c.), so entfaltet der *intellectus agens* doch eine schöpferische Tätigkeit an diesem Material, indem er den potentiell vorhandenen intelligiblen Gehalt wirklich macht. Damit wird aber die Sinneserfahrung verlassen und zugleich transzendiert, und Thomas schreibt infolgedessen: *non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae* (S. th. I, 84, 6, c.). Und ebd. heißt es ad 3um (vgl. auch ad 1um): Die sinnliche Erkenntnis ist nicht die ganze Ursache der intellektuellen Erkenntnis. *Et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit*. Bezüglich der Verwendung der Sinneserfahrung unterscheiden Platon und Thomas sich daher nicht wesentlich. Vgl. auch Quodl. VIII, 2, 3, c.; De ver. X, 6, c.; ad 7um; De anima I, 15 ad 3um; I, 5 ad 6um.

nicht forcieren, auch deswegen schon nicht, weil außer dem Apriorismus des *intellectus agens* gelegentliche Vorstellungen von einer *scientia innata* bzw. *insita* und *indita* ihn wieder ganz nahe an die platonische Konzeption heranbringen.

Da sind einmal verschiedene Stellen, die den Gedanken von einer *scientia impressa* bzw. *innata* zwar nur zaghaft und in begrenzter Weise, aber doch tatsächlich aussprechen. In dem zu Belehrenden, sagt Thomas, „präexistiert“ das Wissen bereits — man wird an die platonischen Dialoge Menon und Phaidon erinnert —, zwar nicht in vollkommener Wirklichkeit, *sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum*. Das Wissen ist bereits *originaliter* und *virtualiter* in dem zu Belehrenden und braucht deshalb durch den Lehrer nur aktuell gemacht zu werden³⁹. Während sonst immer gesagt wird, daß der *intellectus agens* selbst noch aller *determinatae rerum species* bar sei⁴⁰, heißt es jetzt, daß in ihm uns gewissermaßen das ganze Wissen ursprünglich mitgegeben ist (*originaliter indita*), mittels allgemeiner Vorstellungen, die im Lichte des schöpferischen Intellekts erkannt werden; durch diese urteilen wir über alles andere wie durch allgemeine Prinzipien und in ihnen erkennen wir das andere bereits im voraus. *Et secundum hoc illa opinio veritatem habet quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse*⁴¹. In der ver. VIII, 7 ad 3um wird ausgeführt, daß unsere Seele zu den *rationes aeternae* hingewendet sei, *inquantum impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra*. Was bisher als Privileg der Engel galt, nämlich durch *rationes impressae* die Dinge zu erkennen, wird jetzt auch auf den Menschen ausgedehnt. Auf dem einmal beschrittenen Weg fortgehend erklärt Thomas dann, daß von der einen ungeschaffenen Wahrheit dem menschlichen Geist viele geschaffene Wahrheiten eingedrückt werden (*imprimuntur*), ähnlich wie von einem Antlitz her viele Antlitze in verschiedenen Spiegeln aufleuchten. Daher vermögen wir auch in der ungeschaffenen Wahrheit etwas zu erkennen, insofern wir nämlich durch ihre in unserem Geist resultierende Ähnlichkeit (*per eius similitudinem in mente nostra resultantem*) über die Dinge urteilen⁴². Damit ist alles gesagt: *veritates impressae*, der darin implizierte Apriorismus und das Erkennen in *rationibus aeternis*, ohne daß Thomas dem Ontologismus zum Opfer fällt.

³⁹ De ver. XI, 1 ad 5um; vgl. auch XI, 1, c.; X, 6 ad 6um; XVI, 1, c.; XVIII, 4, c.; XXII, 7, c.; Quodl. VIII, 2, 4, c.; S. th. I, 79, 12, c.; I, II, 63, 1, c.; C. G. IV, 11 § *Rursus cons.* — Zu dem *naturaliter* vgl. S. th. I, II, 63, 1, c.

⁴⁰ De ver. X, 8 ad 1um; X, 6, c.; VIII, 8 ad 3um; VIII, 9, c.; De spir. creat. I, 10, c.; ad 4um, ad 16um; De anima I, 5 ad 6um, ad 9um; in De anima nr. 739 (Pirota).

⁴¹ De ver. X, 6, c.; vgl. auch Quodl. VIII, 2, 4, c.

⁴² De ver. X, 11 ad 12um; S. th. I, 16, 6 ad 1um; De spir. creat. I, 10 ad 8um.

Denn wir erkennen nicht durch die ungeschaffene Wahrheit als solche, sondern nur durch die von ihr herrührende Ähnlichkeit in uns. Ist es bei Augustinus anders⁴³? Das Motiv von den *veritates impressae* und der *cognitio in rationibus aeternis* wird dann in seiner ganzen Allgemeinheit aufgegriffen in der *Summa theologiae*, und zwar in der *Pars prima*⁴⁴ wie auch in der *Prima Secundae*⁴⁵. Dort wird noch einmal der Sinn des Wortes von der *cognitio in rationibus aeternis* klargestellt, hier hingegen die Quelle unseres sittlichen Wissens aufgezeigt. In beiden Fällen antwortet Thomas: Die Wahrheiten wie die Werte sind unserem Geist auf Grund der Teilhabe am göttlichen Intellekt eingeprägt. Weil im göttlichen Geist alle Wahrheiten und Werte in ursprünglicher Weise enthalten sind und unser Geist an diesem göttlichen Geist teilhat (*participat*), darum wissen wir a priori um das Wahre und Gute. Auf die Frage des Psalmisten, wer uns denn sage, was wahr und gut sei, braucht Thomas nicht auf die Erfahrung zu verweisen, sondern kann sich auf den menschlichen Geist berufen: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur*⁴⁶.

Bedeutet das alles nun, Thomas habe zuletzt doch die platonische Konzeption von den *ideae innatae* übernommen? Man wird das kaum behaupten können, obwohl die eben angeführten Belege ganz klar in diese Richtung weisen. Aber das ist auch nicht entscheidend; wirklich entscheidend ist nur, daß in der Nus- und Abstraktionslehre des Thomas der Apriorismus zum Vorschein kommt, den Platon mit seinen *ideae innatae* urgierete. (Dabei ist sein Apriori wie übrigens auch das platonische nicht funktionaler, sondern gegenständlicher Art.) Behält man dies im Auge, dann sinkt die Frage, ob *ideae innatae* oder nicht, zu der Bedeutung einer bloßen Schulstreitigkeit herab. Thomas hat denn auch die Unerheblichkeit dieser Fragestellung eigens angemerkt. Augu-

⁴³ Thomas hat ihn jedenfalls in seinem Sinn verstanden (*De spir. creat.* I, 10 ad 8um). Nach Platon (*Rep.* 508 e) gibt die Idee des Guten den zu erkennenden Dingen die Wahrheit und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen. Deutet man dies letztere im Sinne von einer Teilhabe der Seele an den Ideen, dann erkennen wir nach Platon auch nicht durch die Ideen als solche, sondern durch ihre partizipierten Abbilder in uns (Thomas hat wiederum Platon in dieser Weise gedeutet; *De spir. creat.* I, 10 ad 8um). Dasselbe ist dem Phaidros-mythos zu entnehmen.

⁴⁴ S. th. I, 84, 5, c.

⁴⁵ S. th. I, II, 91, 2, c.; vgl. auch I, II, 19, 4, c. u. ad 3um.

⁴⁶ S. th. I, 84, 5, c. In I, II, 91, 2, c. erklärt Thomas die Psalmistenstelle so: *quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.* Vgl. auch I, II, 91, 3 ad 1um.

stinus habe im Anschluß an Platon, schreibt er, *quantum fides catholica patiebatur*, zwar keine für sich subsistierenden Ideen, aber doch *rationes rerum* im göttlichen Geist angenommen. Insofern diese sich unserem Geist „eindrücken“, vermögen wir ihnen gemäß über alle Dinge zu urteilen, ähnlich wie wir nach Platon durch die Teilhabe an den getrennten Ideen die Dinge beurteilen können. Im Gegensatz zu diesen beiden Denkern, die mit apriorischen Ideen arbeiteten, habe Aristoteles einen anderen Weg eingeschlagen, indem er über die Sinne eine *virtus intellectiva* gesetzt habe, die über die Wahrheit urteile, *non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo vel quod lumen faciens intelligibilia participetur*⁴⁷.

Damit erhebt sich abschließend doch die Frage, ob der Streit, *ideae innatae* oder nicht, letztlich nicht ein Streit um Worte sei. Ob man nämlich *ideae innatae* annimmt oder nicht, in jedem Fall ist die Sinneserkenntnis die unerläßliche Bedingung für unser Erkennen. In keinem Fall ist sie aber die Wirkursache bzw. eigentliche Wirkursache (bei Platon *occasio*, bei Thomas Materialursache bzw. auch *agens instrumentale et secundarium*) unserer Erkenntnis. Diese ist vielmehr bei Platon der Geist bzw. das reine Denken (*νόησις*), bei Thomas der *intellectus agens*. Nicht übersehen sollte man ferner in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß Thomas bald die obersten theoretischen wie praktischen Prinzipien selbst bzw. deren *cognitio*⁴⁸, bald die Anlage dazu⁴⁹ (*intellectus principiorum — habitus primorum principiorum*) als angeboren (*innata*) bezeichnet. Von Descartes, der bekanntlich auch *ideae innatae* annimmt, stammt die Äußerung: „Ich habe nie schriftlich oder mündlich etwas davon gesagt, daß der Geist solcher eingeborener Ideen bedürfte, die etwas von seiner Fähigkeit zu denken Verschiedenes wären. Da ich aber bemerkte, daß es in mir gewisse Bewußtseinsinhalte gibt, die nicht von den äußeren Objekten noch auch von der Bestimmtheit meines Willens ausgehen, sondern allein von der in mir vorhandenen Fähigkeit des Denkens, so habe ich die Ideen, die die Formen dieser Bewußtseinsinhalte sind, von den anderen, d. h. von den anderswoher gekommenen und den gemachten, unterschieden und sie als eingeborene bezeichnet⁵⁰.“ Entspringt der ganze Streit um die *ideae innatae* nicht einer etwas — *sit venia verbo* — zu massiven Vorstellung von diesen *ideae innatae*?

⁴⁷ De spir. creat. I, 10 ad 8um.

⁴⁸ De ver. X, 6 ad 6um; XI, 1, c.; XVI, 1, c.; XVIII, 4, c.; XXII, 7, c.; Quodl. VIII, 2, 4, c.; S. th. I, 79, 12, c.; I, II, 63, 1, c.; I, II, 91, 3, c.; ad 1um, ad 2um; 91, 4 ad 2um.

⁴⁹ De ver. XI, 1, c.; XVI, 1, c.; ad 14um; S. th. I, II, 51, 1, c.; II Sent. 24, 2, 3, c.; III Sent. 23, 3, 2 ad 1um et passim.

⁵⁰ Zitiert bei Hirschberger, Geschichte der Philosophie II (Freiburg 1960) 89.

Neutestamentliche eschatologische Grundzüge in dem manichäischen koptischen Hymnenbuch von Médinêt Mâdi

Die manichäischen Forschungen beginnen um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts wurde der Manichäismus als eine christliche Irrlehre betrachtet¹. Die einzigen bekannten Quellen zur Erforschung der Lehre waren die antimanichäischen Schriften der griechischen und lateinischen Kirchenväter. Die Veröffentlichung dieser patristischen Schriften, welche die Geschichtsschreiber des Manichäismus als westliche Quellen bezeichnen, erlaubten den Forschern, sich vom manichäischen Religionssystem eine ungefähre Vorstellung zu machen. Diese, die Manichäer der Ketzerei verdächtigende, Auffassung erfuhr vom 19. Jahrhundert an eine gänzliche Veränderung. Die Wiederentdeckung ehemaliger asiatischer Religionen, die Veröffentlichung und das Studium umfangreicher arabischer Geschichtsquellen über den Manichäismus, wie auch die Fortschritte in der Kenntnis des Orients ermöglichten, die allgemeinen Umrisse der manichäischen Lehre besser darzustellen, einer Lehre, die sich scheinbar unter den Zügen einer der großen asiatischen Religionen darbietet². Nachdem die manichäischen Forschungen sich aus dem Rahmen, eine christliche Ketzelerlehre zu sein, frei gemacht hatten und als sie durch das vergleichende Studium der westlichen und besonders der arabischen östlichen Quellen neu belebt wurden, richteten die Forscher der religiösen Quellen des Manichäismus ihr Augenmerk zuerst nach Indien unter dem Antrieb von F. C. Baur, um am Ausgang des Jahrhunderts nach Babylon, dem eigentlichen Vaterland des Propheten, zurückzublicken³.

Im 20. Jahrhundert werden die Meinungen und Schlußfolgerungen der bisherigen Forschungen um vieles verbessert. Das Studium des Manichäismus wird durch die Entdeckung von manichäischen Schriften aus dem Osten und aus dem Westen neu belebt. Die Oase von Turfan in Mittelasien liefert zu Beginn des Jahrhunderts eine wichtige Bereicherung an Urkunden aus den manichäischen Büchereien des ehemaligen Reiches der Ouigours, wo der Manichäismus vom Jahre 762 an Staatsreligion war.

Im Jahre 1930 erwirbt C. Schmit noch kostbarere Urkunden. Es handelt sich um eine koptische manichäische Büchersammlung aus der Zeit des heiligen Augustinus, die in Kellern von Médinêt Mâdi — das ehemalige Narmouthis — im Fayum entdeckt wurde.

¹ J. Ries, *Introduction aux études manichéennes*, Eph Theol Lov, 33 (1957) 453—482 und *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Louvain, 1957, série III, fasc. 7.

² J. Ries, *Le Manichéisme considéré comme grande religion orientale*, in Eph Theol Lov 35 (1959) 362—409 und *Analecta Lovan. Bib. et Orient.*, Louvain, 1959, série III, fasc. 2.

³ F. C. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt, Göttingen 1831.

Jahrhunderte hindurch war der Manichäismus ein furchtbarer Feind der christlichen Religion, und das besonders im Westen gerade in seinem Bemühen, mit dem Christentum als ein und dasselbe zu gelten. Daher waren die Forscher stets mit der Frage über den Einfluß des Christentums auf die Entstehung des Manichäismus beschäftigt. Das Studium der Schriften von Turfan befähigte F. C. Burkitt, E. Waldschmitt und W. Lentz, genau den Einfluß des Christentums auf die Abfassung der manichäischen Bücher festzustellen, die im 8. Jahrhundert bei den manichäischen Gemeinschaften in Mittelasien im Gebrauche waren⁴. Die Veröffentlichung der koptischen Schriften soll die Aufmerksamkeit der Forscher auf dieses Problem lenken.

Von unserer Untersuchung über die Benutzung des NT durch den Verfasser der *Psalms to Jesus*, die C. R. C. Allberry veröffentlichte, teilen wir hier einige Schlußfolgerungen mit. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf die eschatologischen Grundzüge⁵.

Die Überschrift der Gruppe ist verschwunden. In seiner Ausgabe des Psalmbook stellt C. R. C. Allberry diese fünfunddreißig Gesänge zwischen die *Psalms of the Bema* und die *Psalms of Heracleides*. Wegen ihres Inhalts betitelt er sie *Psalms to Jesus*. In der Stunde der Angst und des Todes ruft die manichäische Seele Jesus zum Schutz an. Wir untersuchen noch zwei weitere Gesänge⁶.

Die Untersuchung auf den Lehrinhalt dieser Gesänge ergibt siebzehn Stücke, die wir eschatologische Gesänge nennen. Zwölf davon handeln über das Heil der von Jesus geretteten Seele⁷. Die übrigen fünf beschreiben die Seele vor ihrem Richter⁸. Sie verteidigt ihre Unschuld, um ihr Heil zu erwirken. Eschatologie ist also im engeren Sinne zu fassen: das besondere Gericht der Seele beim Verlassen des Leibes.

1. Benennungen und Tätigkeit des Heilandes

Jesus ist Richter: Der Name *κρίτης* wird ihm siebzehnmal beigelegt in Zusammenhängen, die an das NT erinnern. Dieser Richter erkundigt sich über jedermanns Taten und belohnt sie nach Verdienst⁹. Die Seele erinnert ihn daran, daß er am Kreuz einen Räuber gerettet hat¹⁰. In unseren Schriften finden wir auch den Christus (Joh 8, 16) beigelegten Ausdruck „Wahrheitsrichter“¹¹. Jesus ist der starke Gott, den die Seele in der Stunde der Bedrängnis,

⁴ F. C. Burkitt, *The religion of the manichees*, Cambridge 1925; E. Waldschmitt und W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin 1927.

⁵ C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalmbook*, Stuttgart 1938: *Psalms to Jesus* CCXLII—CCLXXVI, S. 49—97. In der vorliegenden Untersuchung geben wir jeden Psalm an mit der Nummer der Ausgabe von Allberry, mit vorangesetzten Ps. M.

⁶ C. R. C. Allberry, S. 116—117 und S. 120—121.

⁷ C. R. C. Allberry, Ps. M. CCXLII, CCXLIII, CCXLIV, CCXLV, CCXLVI, CCXLVII, CCLII, CCLXI, CCLXIII, CCLXX, CCLXXIII, CCLXXI.

⁸ C. R. C. Allberry, Ps. M. CCLXV, CCLXVIII, CCLXIX, S. 116—117; S. 120—121.

⁹ Ps. M. CCXLII, S. 49, 14—16 = Röm 2, 5 f.

¹⁰ Lk 23, 40—43.

¹¹ Ps. M. CCXLVII, S. 56, 6.

das heißt des Gerichtes, anruft¹². Der Verfasser verbindet demnach zwei Begriffe der Apk. In dem fraglichen Gesang finden wir wörtlich den sahidischen Wortlaut der Apk¹³. Zu diesem starken Gott schreit die Seele in der Stunde, da sie vom Leibe scheidet.

Christus ist Auferstehung für den in der Kirche Verschiedenen¹⁴. Der Ausdruck von Joh 11, 25 ist nicht ohne Einfluß auf den manichäischen Verfasser geblieben. Er gebraucht jedoch das entlehnte Wort ἀνάστασις nicht, wie dies unsere koptischen Übersetzer von Joh getan haben, sondern das koptische Wort τωωγ, dem wir in der sahidischen und bohairischen Version von Mt 11, 5 begegnen. Mit seiner rechten Hand zieht Christus die Seele aus dem Hades des Todes¹⁵.

Der Begriff Christus als Ehegemahl wird oft in einem eschatologischen Abschnitt gebraucht, wo es sich um die Ruhe der Seele an der Wohnstätte der Seligkeit handelt. Das Bild der Hochzeitskammer, in der Christus die Seele als Ehegattin empfängt, erscheint verschiedene Male im Verein mit den manichäischen Begriffen von Licht und Musik¹⁶. Der Verfasser hat unbestreitbar unter dem Einfluß des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen geschrieben¹⁷. Er verwendet zudem den Begriff vom Öl der Reinheit, das die Hochzeitskammer erleuchtet¹⁸. Das Gleichnis vom Hochzeitsfestmahl liefert das Bild des Hochzeitskleides¹⁹. Die manichäische Seele hört den Ruf Christi und, mit dem Hochzeitskleid angetan, steigt sie hinauf in die Hochzeitskammer²⁰.

2. Die Belohnung

Den Gesängen von Médinêt Mâdi gemäß ist das manichäische Heil die Erfüllung eines Versprechens und die Belohnung für die Mühsale einer strengen Lebensweise: für Verfolgungen, die man im Namen Gottes bestanden²¹, für Hunger und Durst, die man erduldet hat in Anbetracht der unerschöpflichen Gnadenfülle Christi²², für einen Kampf ohne Ende²³. Hier hat der koptische Verfasser des Paulus griechisches Wort ἀγών wiederaufgenommen. All diesem müssen ein reines Leben und die guten Werke hinzugefügt werden, besonders die Fürsorge für die Witwen und die Waisen²⁴.

Die Schilderung der Belohnung selbst geschieht mit Paulus und der Apk entlehnten Bildern. Jesus, der eingeborene Sohn des Allerhöchsten, erteilt

¹² Ps. M. CCLV, S. 65, 29, 30—31 = Apk 22, 20; 18, 8.

¹³ Horner, *The Coptic Version of the New Testament*, VII, Oxford 1924.

¹⁴ Ps. M. CCL, S. 59, 17—18.

¹⁵ Ps. M. CCLV, S. 67, 14—15 = Apk 1, 18.

¹⁶ Ps. M. CCLXIII, S. 80, 18; S. 79, 17—20; Ps. M. CCLXV, S. 81, 13—14.

¹⁷ Mt 25, 1—13.

¹⁸ Ps. M. CCLXIII, S. 80, 13—14.

¹⁹ Mt 22, 10 f.

²⁰ Ps. M. CCLXI, S. 76, 10—12.

²¹ Ps. M. CCXLV, S. 53, 25 = Lk 21, 12.

²² Ps. M. CCLXIX, S. 88, 3 = Mt 5, 6.

²³ Ps. M. CCXLVIII, S. 57, 27 und Ps. M. CCLIII, S. 63, 13 = 1 Tim 6, 12; 2 Tim 4, 7.

²⁴ Ps. M. CCXLX, S. 49, 20—22 = Apk 10, 4.

die Belohnung für die Mühsale²⁵; sie besteht aus einem auf die Stirne gesetzten Diadem²⁶. Die Krone ist eine ruhmvolle Krone²⁷. Der Siegespreis wird in die Hand des Siegers gelegt²⁸. Jesus legt der Seele ein Lichtkleid an²⁹. Augenscheinlich hat der manichäische Verfasser die Bezeichnung „weißes“ Kleid (Apk 6, 11) durch das manichäische Wort „Licht“ ersetzt.

3. Eschatologische Inszenierung

Nach dem besonderen Gericht tritt der Manichäer mit den Engeln in die Herrlichkeit ein³⁰. Wie in Apk 8, 13 wirken drei Engel dabei mit, dort beim Blasen in die Trompete, hier zur Überreichung der Krone, des Kleides und des Siegespreises³¹. In die Trompete wird ähnlich wie in 1 Thess 4, 16 geblasen, wo Christus nach der Auferstehung zum Letzten Gericht auftritt³². Die Pforten des Himmels haben sich vor der Seele des Manichäers aufgetan, und der Heiland erscheint im Lichte seiner Herrlichkeit³³.

Die Ruhestätte der Seele trägt den Namen: *παράδεισος*. Um Anspruch und Recht zu haben, mit Jesus im Paradies zu sein, beruft sich die Seele auf zwei Tatsachen: sie ist kreuztragend gewandert, sie hat zur Rechten des Heilandes gehangen³⁴. Der besagte Ort ist das Paradies des Lebens, wo weder Wärme noch Kälte noch Hunger noch Durst zu finden sind³⁵. Der Wortlaut ist hier fast buchstäblich entlehnt. Das Paradies ist als Stadt, als Land des Lichtes vorgestellt³⁶. Es ist die Stadt der Götter³⁷.

Der manichäische Verfasser der Gesänge von Médinê Mâdi beschreibt mit sehr bestimmten ntl. Ausdrücken die eschatologischen Namen und Tätigkeit Christi, die sich auf das Heil der einzelnen Seele beziehen. Wie im NT wird Jesus als ein wahrer Richter dargestellt, der einen jeden nach seinen Verdiensten belohnt. Er ist der starke Gott, der Retter der Seelen, die Auferstehung. Wie ein Ehegatte empfängt er die Seele in seiner Hochzeitskammer.

Das Heil der Seele wird gleichfalls mit teilweise ntl. Begriffen beschrieben. Es ist eine verheißene Belohnung und wird jenen zuteil, die den guten Kampf gekämpft, gebetet, gefastet, den Witwen und den Waisen beigestanden, Verfolgung gelitten und in großer Reinheit gelebt haben. Zur Beschreibung der Belohnung und der Ruhestätte werden Bilder und Ausdrücke aus dem NT gebraucht, wie Siegespreis, Krone, Kleid, Trompeten, Engel, Stadt des Lichtes.

²⁵ Ps. M. CCLI, S. 60, 8–11 = Jak 5, 4.

²⁶ Ps. M. CCXLV, S. 54, 3 = Apk 19, 12.

²⁷ Ps. M. CCXLIII, S. 50, 23–24 = 1 Petr 5, 4.

²⁸ Ps. M. CCXLIII, S. 50, 24–25 = 1 Kor 9, 24.

²⁹ Ps. M. CCXLV, S. 53, 13–14.

³⁰ Ps. M. CCLV, S. 81, 24 = Mt 16, 27.

³¹ Ps. M. CCLXVII, S. 84, 17–20; Ps. M. CCLXIV, S. 81, 3–5.

³² Ps. M. CCLXI, S. 75, 11–16.

³³ Ps. M. CCLXIV, S. 81, 67 = Apk 4, 1; 21, 23.

³⁴ Ps. M. CCLXXI, S. 90, 29–31 = Lk 24, 27, 23, 33.

³⁵ Ps. M. CCLIV, S. 65, 19–23 und Ps. M. CCLVIII, S. 70, 22–23 = Apk 7, 16.

³⁶ Ps. M. CCLIV, S. 64, 13 und Ps. M. CCLXXV, S. 95, 28 = Apk 21, 24.

³⁷ Ps. M. CCXLIII, S. 50, 23 und Ps. M. CCLXXV, S. 95, 29 = Apk 3, 13.

Von den Büchern des NT hat der Verfasser vorzugsweise die paulinischen Briefe und die Apk benutzt. Die Evangelien nach Matthäus, Lukas und Johannes werden nur gelegentlich herangezogen; Markus fehlt ganz.

Unsere manichäischen Schriften sind liturgische Texte, in denen die ntl. Entlehnungen in liturgischen Zusammenhang gebracht sind. Man wird sogar weiter behaupten können, daß in der ziemlich freien Benutzung der biblischen Texte eine Verfahrensweise manichäischer Propaganda zu erblicken ist. A. Böhlig hat es seinerseits zudem als Schwierigkeit empfunden, ob die biblischen christlichen Entlehnungen in den nicht-liturgischen Schriften, in den Kephalaia, als Zitate zu fassen sind. „Diese Frage wird freilich unlösbar bleiben, da die Zitate nie so genau sind, um aus ihnen eine festbestimmte Form ableiten zu können“³⁸. Nach unserer Untersuchung über das Gebetbuch von Médinê Mâdi sind wir der Meinung, daß das stete und niemals klare gleichzeitige Nebeneinanderbestehen von christlichen und manichäischen Grundbegriffen, bzw. von biblischen und kosmologischen Begriffen, der manichäischen Propaganda in christlichen Ländern nur nützen konnte.

Dr. theol. Julien Ries, Messancy (Belgien)

³⁸ A. Böhlig, Die Bibel bei den Manichäern, Münster/W., 1947, 3.

BESPRECHUNGEN

KIRCHENGESCHICHTE

Engelmann, Ursmar OSB: Der heilige Pirmin und sein Missionsbüchlein. — Konstanz: Jan Throbecke-Verl. (1959). 99 S. und 3 Bildtafeln, kart. 9,50 DM.

In dieser Zeitschrift 64 (1955) 191 haben wir geklagt: „Leider fehlt uns immer noch eine eingehende Studie über die ‚Dicta Pirmini‘, die uns Aufschluß über Inhalt und Methode der Glaubenspredigt des Pirmin und gleichzeitig der seines Zeitgenossen, des heiligen Bonifatius, geben könnte.“ In dem vorliegenden Bändchen ist wenigstens der Text mit deutscher Übersetzung leicht zugänglich geworden. „Scarapsus“, d. h. Auszug aus den einzelnen kanonischen Büchern nannte Pirmin seinen Leitfaden, sein Handbüchlein für die missionarische Aufgabe. Der Titel „Dicta Pirmini“ wurde erst später hinzugefügt. Das Missionsbüchlein ist weniger für die Heidenmission als für die Überwindung der heidnischen Reste in Glaube und Brauchtum bei Getauften gedacht. Von Bonifatius haben wir nur Briefe, keine Predigten und katechetische Schriften. Als einziges Zeugnis seiner Gattung aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts geben die „Dicta Pirmini“ uns wertvolle Einsicht in die theologische Haltung praktisch-kirchlicher Arbeit damals. In seiner Einführung macht uns der Übersetzer U. Engelmann bekannt mit der Welt und dem Wirken des heiligen Pirmin, mit dem Inhalt des Missionsbüchleins und seinen Quellen. Als solche nennt er die katechetische Rede Augustins, Caesarius von Arles und die Bauernpredigten des Martin von Braga. Er folgt dabei den Arbeiten von Gall Jecker, mit dem er auch den spanisch-westgotischen Raum als Herkunftsland Pirmins angibt. Möge dieses verdienstliche Werk anregen, in einer gründlichen Studie zu untersuchen, was von der christlichen Offenbarung in die Missionspredigt des Frühmittelalters eingegangen ist und realisiert wurde. E. Iserloh

Vicaire, M. H. OP: Geschichte des heiligen Dominikus. Band I: Ein Bote Gottes. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1962, 376 S. Lw. 36,— DM.

Nachdem die Forschung in den letzten Jahrzehnten reiches Quellenmaterial über den heiligen Dominikus und sein Werk zugänglich gemacht hat und manche Legende der historischen Wirklichkeit weichen mußte, will Verf. uns die nun fällige Darstellung auf Grund dieser langwährenden kritischen Forschung bieten. Das auf zwei Bände

angelegte Werk schildert im ersten das Werden des Heiligen, seine Herkunft, seine Bildung und seine Stellung innerhalb der damaligen politischen, kulturellen und religiösen Welt bis zur Gründung der ersten Kommunitäten in Prouille und Toulouse und bis zum Aufbruch des heiligen Dominikus zum 4. Laterankonzil 1215, wo er von Innozenz III., wie Jordan v. Sachsen berichtet, „die Bestätigung eines Ordens“ erbat, „der der Orden der Predigerbrüder genannt wurde und es in der Tat auch war“ (236).

Die Fülle der belegten Einzelforschungen (neben 236 Textseiten stehen 126 für Exkurse und Anmerkungen!) läßt die Gestalt des Heiligen auf lange Strecken in den Hintergrund treten zugunsten der Zeit- und Ketzergeschichte und von Gestalten wie Diego von Osma, Peter v. Castelnau u. a. Doch darin erweist sich gerade die historische Zuverlässigkeit. Denn der Dominikanerorden ist ganz anders als der des heiligen Franziskus, das „Endergebnis vieler Versuche und Bemühungen“. Er nahm „viele Ideen und verzettelte Kräfte des Jahrhunderts in sich auf und antwortete auf die Erwartung vieler Menschen“ (235). Setzt es denn das Werk des Gründers herab, so fragt der Verf., „wenn man aufzeigt, das Dominikus bei der Verwirklichung lange geprüfter Pläne den Aufforderungen seiner Bischöfe, der Legaten des Heiligen Stuhles und vielleicht des Papstes selbst entsprach und daß er dabei Anregung fand in den Versuchen, die er zehn Jahre lang sowohl auf seiten der Kirche wie auf seiten der Häretiker sich abwickeln sah“? (235).

Dem Heiligen ist es jedenfalls gelungen, getreu den entscheidenden Inspirationen durch Diego v. Osma, Elemente, Kräfte und Bewegungen, die bisher nur zu unbeständigen oder revolutionären Gebilden geführt hatten, zu einem die Jahrhunderte überdauernden Orden zusammenzufügen; einem Orden, der nicht die Erschütterungen durchzumachen hatte wie der Franziskanerorden. Dieser entsprang ganz anders der naiven Spontanität und genialen Intuition seines Gründers, vermochte aber auch die Spannung zwischen dessen hohem Ideal und den Notwendigkeiten einer viele tausend Mitglieder umfassenden Institution nur unter großen Krisen durchzustehen.

Gegen Grundmann möchte Verf. aufzeigen, daß der Ansatzpunkt dieser Ordensgründung nicht so sehr die Ketzer und ihre Bekämpfung war, sondern vor allem das Ideal des apostolischen Lebens, das auf die Anregung der gregorianischen Reform hin ein Aufblühen der Gemeinschaften der regulierten Kanoniker brachte. Verf. beachtet aber zu wenig, daß bis ins 12. Jahrhundert hinein unter *vita apostolica* vor allem das Leben in Gemeinschaft verstanden wurde, von der Mitte des 12. Jahrhunderts ab aber immer mehr das Leben in Armut und Wanderpredigt. Deshalb waren die feudalen Legaten aus dem Orden von Cîteaux ja auch so bestürzt, als Diego v. Osma ihnen zumutete, zu Fuß als Bettler das Land zu durchziehen, zu predigen wie die Kirche und zu leben wie die Ketzer (120 f.).

Daß trotz der breiten Schilderung der Ketzerbewegung der Leser kein klares Bild bekommt, z. B. der Wesensunterschied zwischen Katharer und Waldenser nicht genügend deutlich wird, beweist, daß selbst auf dem Schutzenschlag von den schismatischen Bewegungen der Katharer und Albigenser (statt Waldenser) die Rede ist. Was besagt die Feststellung, daß alles in allem der Klerus damals „nicht schlechter als früher und auch nicht schlechter als anderswo“ (97) war? Die Zeit war eine andere, die Menschen reifer und religiös anspruchsvoller, so daß sie nicht mehr hinzunehmen bereit waren, was frühere Zeiten ertrugen, und sie, wenn der vom Papst als in der Seelsorge nachlässig gezeigelter Klerus ihrem religiösen Hunger nicht entsprach, sich selbst des Wortes Gottes bemächtigten. Es ist doch nicht zufällig, daß die Häresien gerade in den hochentwickelten, verstädterten Gebieten der Lombardei und Südfrankreichs ihr fruchtbarstes Feld fanden. Ja, „die Unsicherheit der Christen im Gebiet von Narbonne kam weniger vom Verfall als vom Übermaß religiösen Lebens und religiöser Großmut“ (105), aber all das vermißten die davon Erfüllten beim Klerus und der Hierarchie! So kam es ja zu dem geistlichen, nicht „geistigen“, wie die öfter mangelhafte Übersetzung sagt, „Mißverhältnis zwischen den Dienern des katholischen Glaubens und den Predigern der Irrlehre“ (99). Ein Mißverhältnis, das der Heilige und seine Mitbrüder aufhoben, indem sie lehrten wie die Kirche und lebten wie die Ketzer.

Eine Biographie hätte notwendig stilisiert, der Wert dieser „Geschichte des heiligen Dominikus“ liegt gerade in der Fülle der Details und der Gründlichkeit, mit der auch den Einzelfragen nachgegangen wird.

E. Iserloh

Hegel, Eduard: Kirchliche Vergangenheit im Bistum Essen. — Essen: Hans Driewer-Verl. 1960, 311 S., 85 Abb., Lw. 24,80 DM.

Das Bistum Essen wurde am 1. 1. 1958 durch kirchlichen und staatlichen Rechtsakt errichtet aus den Randzonen der Diözesen Köln, Paderborn und Münster. Ein Bistum ist aber mehr als ein Verwaltungsbezirk, viel mehr als ein solcher muß es zu einer inneren Einheit zusammenwachsen. Soweit die Geschichte zur Entstehung eines Diözesanbewußtseins beitragen kann, möchte Verf. mit einer Besinnung auf die kirchliche Ver-

gangenheit, die viel reicher ist, als es das scheinbar so traditionslose Ruhrrevier erwarten läßt, diesen Dienst leisten. In 14 Kapiteln durchwandert er die kirchliche Vergangenheit des Raumes zwischen Ruhr und Lippe, Lenne und Ennepe von den Anfängen des Christentums dort bis zur Gegenwart. Als Zentren der kirchlichen Entwicklung treten die von Liudger gestiftete Abtei Werden und das von Altfried gegründete Frauenstift Essen, die nicht zufällig als Sitz des Priesterseminars und als Bischofskirche auch Brennpunkte des neuen Bistums sind, besonders hervor. Der mit der Patrozinienforschung bestens vertraute Ordinarius für Kirchengeschichte an der Univ. Münster befaßt sich aber auch mit der sehr viel schwierigeren Frage der Entstehung und Entwicklung des Pfarrsystems, der Rechtslage der Pfarrkirchen und ihrer Einordnung in die kirchliche Verfassung des Erzbistums Köln. Er vermittelt wertvolle Einblicke in das Klosterleben, in Liturgie und volksfrommes Brauchtum und in die sozialen Einrichtungen. Die Kämpfe der Glaubensspaltung zeichnet er vor dem Hintergrund des territorialen Staatskirchentums. Er macht uns vertraut mit den Problemen und Aufgaben, die die hektische industrielle Entwicklung des Ruhrreviers stellte und berichtet schließlich über die Vorgeschichte der Bistumsgründung und über diese selbst, zu der er in einem Anhang die Urkunden bringt.

Der Zielsetzung entsprechend, zu einem lebendigen Diözesanbewußtsein beizutragen, mußte der Verf. einen breiten Kreis ansprechen. Das gelingt ihm durch seine flüssige und gefällige Darstellung und durch reiches, gut gewähltes Bildmaterial. Dabei beruht seine Arbeit nicht nur auf den neuesten Forschungen, sondern er gibt dankenswerterweise durch zahlreiche Hinweise auf Quellen und Literatur in den Anmerkungen dem wissenschaftlich Interessierten auch direkt wertvolle Einblicke in die Forschung und Winke für die Weiterarbeit. So ist das Werk über den Kreis des Essener Bistums hinaus eine interessante Lektüre und eine weiterführende Hilfe für pfarr- und diözesan-geschichtliche Bemühungen.

E. Iserloh

Hegel, Eduard: Die katholisch-theologische Fakultät Münster in ihrer gesch. Entwicklung (1773–1961). — Münster: Aschendorff 1961, 44 S. (Schriften d. Gesellschaft z. Förderung d. Westf. Wilhelms-Univ. H. 47) kart.

Aus Anlaß der Einweihungsfeier des Gebäudes der Kath.-Theol. Fakultät in Münster gibt der mit der Geschichte des gelehrten Unterrichtes bestens vertraute Verf. einen Überblick über die fast 190jährige Geschichte der Fakultät innerhalb der Universität (1773–1818), der Akademie (1818–1902) und der wiedererrichteten Universität ab 1902. Dabei ergeben sich viele Fragen, die bis heute aktuell sind, z. B. ob die wissenschaftliche Forschung oder die Heranbildung praktischer Seelsorger im Vordergrund stehen soll, welchen Einfluß auf die Besetzung der Professuren dem Bischof zuzukommen hat u. a. Am Ende wird ein aufschlußreicher Überblick über die Lehrstühle und ihre Inhaber gegeben. Möge Verf. uns bald die angekündigte eingehende Geschichte der Fakultät schenken können.

E. Iserloh

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, Band 13/1961. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte . . . herausgegeben von L. Lenhart und Anton Ph. Brück. Speyer: Jaegersche Buchdruckerei 1961. 519 S. Hln. 18,50 DM; kart. 16,50 DM.

Das „Archiv“, das seit 1949 zu einem wertvollen Publikationsorgan für die Kirchengeschichte der Bistümer Limburg, Trier, Mainz und Speyer geworden ist, bietet wiederum eine Fülle von Beiträgen.

1. Abhandlungen: J. Jacobi (†), Erzbischof Poppo von Trier (1016–1047). Ein Beitrag zur geistigen und politischen Situation der Reform (S. 9–26); A. Lamott, Codex Vindobonensis 1882. Ein Liber ordinarius des Speyerer Domes aus dem 13. Jahrhundert (S. 27–40); W. H. Struck, Das Kirchenwesen der Stadt Hadamar im Mittelalter (S. 49–185); L. Lenhart, Spätmittelalterliche Petitionen in ihrer kirchlich-kulturellen Bedeutung für das ehemalige kurmainzische Rhein-Main-Gebiet (S. 186–196); W. Mann, Eine humanistische Schrift über die heilige Messe aus dem vortridentinischen Deutschland. Untersuchungen zu einer im Jahre 1532 zu Freiburg im Breisgau verfaßten Schrift des Ambrosius Pelargus über die Messe (S. 197–233); L. Stamer, Matthäus von Chandel, der erste Bischof der wiedererrichteten Diözese Speyer (1818–1826) (S. 234–262); L. Litzenburger, Die Speyerer Bistumsbesetzung 1826 mit Johann Martin Manl (S. 263–278); G. Duffrer, Die Mainzer Osterpredigt im 19. Jahrhundert (S. 279–300); F. Stöffler, Die „Euthanasie“ und die Haltung der Bischöfe im hessischen Raum (1940–1945) (S. 301–325). — Eines besonderen Hinweises wert scheint dem Rezensenten der Beitrag von Struck zu sein. Er bietet ein Beispiel dafür, wie bedeutende Pfarrarchive, für die eine Sonderveröffentlichung aus finanziellen Gründen ausscheidet, der Forschung zugänglich gemacht werden können.

2. Quellen: R. Klauser, Das Zinsregister der Pfarrkirche St. Martin zu Beerfelden im Odenwald (S. 329–348); H. Schmidt, Zwei Aktenstücke zur Geschichte des kurpfälzischen reformierten Kirchenrats im 18. Jahrhundert (S. 349–359); W. Lipgens, Der Briefwechsel zwischen J. V. Burg, Bischof von Mainz (1830–1833) und F. A. Spiegel, Erzbischof von Köln (S. 360–389). — Dieser Briefwechsel ist eine hochinteressante Quelle zur Frage der staatskirchlichen Ideen im deutschen Episkopat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

3. Miscellen: J. Ramackers, Wann hat Heinrichs IV. Hofkaplan Otto die Speyerer Dombauhütte geleitet? (S. 393–400); F. Pauly, Coenobium Elere — Pfarrkirche Eller an der Mosel? (S. 401–403); F. Ronig, Ein fehlendes Blatt der Handschrift Nr. 142/124 des Trierer Domschatzes (S. 404–412); P. Becker, Abwanderung trierischer und rheinischer Handschriften nach der Wiener Hofbibliothek (S. 413–420); J. Schiffhauer, Unsere Liebe Frau von Reilkirch. Charakteristik einer moselländischen Marienwallfahrt des 12. bis 16. Jahrhunderts (S. 421–431); H. Reifenberg, Vom Missale Moguntinum des Jahres 1602 zum Missale Romano-Moguntinum von 1698 (S. 432–439); H. Schmitt, Johann Leopold von Gudenus aus Erfurt, Weihbischof von Worms (1711–1713) (S. 440–449); A. Hoffmann, Die verheimlichten Domänen Güter in der Pfalz und ihre geplante Verwendung als Zuschuß zur Dotation pfälzischer Pfarreien in den Jahren 1816 bis 1840 (S. 450–461); J. Schuth, Die „Rheinische Volkshalle“ (1848–1855) eine Vorläuferin der „Kölnischen Volkszeitung“ und ihre Beziehungen zum „Koblenzer Katholischen Kreis“ (S. 462–467). — Der wertvolle Beitrag von Schiffhauer erschließt nicht nur ein Stück Pfarr- und Frömmigkeitsgeschichte, er zeigt auch, wie sehr im Einzelfall die Forschung bereichert werden kann, wenn einer sich mit Liebe der Quellen eines Pfarrarchivs annimmt. Die Verbindung von Wachstiftungen für eine Wallfahrtskirche mit der Frage der Wachszinser (Cerozensualen) des 10. Jahrhunderts (S. 424) dürfte allerdings unzutreffend sein. Über die Wachszinsigkeit sind Hörige nach und nach aus der Leibeigenschaft losgekommen, indem sie in den Rechtsschutzkreis eines kirchlichen Grundherrn traten, der zur Gewährung des Schutzes in der Lage war. Verhältnisse dieser Art kann man für das Spätmittelalter — die Zeit der „versteuerten Grundherrschaft“ — für eine Pfarr- oder Wallfahrtskirche nicht mehr annehmen.

Auf den Seiten 471–519 bietet das Archiv die kirchenhistorische Chronik der mittelrheinischen Bistümer mit Personalien, Nachrufen (Erzbischof Josef Kardinal Wendel, Bischof Dr. Albert Stöhr, Geistlicher Rat Alfons Stamer, Professor DDR, Wilhelm Nicolay) und Nachrichten über die Katholisch-Theologischen Fakultäten in Mainz und Trier, ferner einen Bericht über die Jahrestagung der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte in Eltville 1961 und schließlich Buchbesprechungen.

F. Pauly

Stollenwerk, Alexander: Zur Geschichte des „Hospitals zum Heiligen Geist“ und des „Gotteshauses“ in Boppard. — Boppard: Boldt-Verl. 1961, 200 S. (Veröff. d. Arbeitsgem. f. Landesgeschichte u. Volkskunde im Reg.-Bez. Koblenz, 2), kart. 5,— DM.

Die Arbeitsgemeinschaft für Landesgeschichte und Volkskunde im Regierungsbezirk Koblenz legt ihre zweite Veröffentlichung vor, zu der man sie nur beglückwünschen kann. Der Verfasser — Bürgermeister der Stadt Boppard — ist aus Liebe zur Geschichte der Stadt und ihrer Einrichtungen und auf Grund kommunalpolitischer Notwendigkeiten, die sich mit dem Bau eines neuen Krankenhauses in Boppard ergaben, der Geschichte des alten Bopparder Krankenhauses nachgegangen, die er von den Anfängen im 12./13. Jahrhundert bis heute darlegt. Das ursprünglich wohl mit dem Kollegiatstift St. Severus in Boppard verbundene Hospital, das im Spätmittelalter — wie auch in anderen Städten am Rhein — vorwiegend durch den Rat der Stadt verwaltet wurde, war bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts die einzige öffentlich-soziale Einrichtung in Boppard. Im Jahre 1349 verbanden sich Bürger der Stadt — vor allem Mitglieder der Schöffengeschlechter — zu einer Bruderschaft zu Ehren der Passion Christi. Die Mitglieder sollten auf Selbstheiligung bedacht sein und durch Almosen den Armen helfen. Das beste Gewand eines Bruders fiel nach dem Tode der Bruderschaft zur Verwendung für die Armen zu. Die Bruderschaft, die später unter dem Namen „Gotteshaus“ erscheint, blieb bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts selbständig, wurde dann aber mit dem Hospital vereinigt. — Die Arbeit von St. darf als Musterbeispiel für die Möglichkeiten bezeichnet werden, die sich aus der Aufarbeitung „kleiner Quellen“ ergeben. Der Verfasser hat bewiesen, daß sich aus dem Studium selbst auf den ersten Blick langweiliger Jahresrechnungen die Kunst einer lebendig-farbigen Darstellung zeitgenössischer Verhältnisse ableiten läßt.

F. Pauly

KATECHETIK UND LITURGIK

Im Dienst des Glaubens. Handbuch der Missio canonica. Hrsg. von Norbert Rocholl und Ingeborg Rocholl-Gärtner. Bd. 1. Die theol. Grundlagen der Glaubensverkündigung. — Trier: Paulinus-Verl. 1962. XIII, 542 S. Lw. 32,— DM.

Das „Handbuch der Missio canonica“ wendet sich vor allem an die Lehrer, Laienkatecheten und Seelsorgehelferinnen, die durch die Missio canonica von ihrem Bischof zur Glaubensverkündigung berufen wurden. Herausgeber sind zwei Laientheologen. Führende Priestertheologen sind ihre Mitarbeiter.

Die Eigenart dieses Buches besteht in dem Versuch, eine Gesamtschau der Offenbarungsinhalte in biblisch-heilsgeschichtlicher und sakramental-liturgischer Sicht zu vermitteln. Die einzelnen Beiträge, in sich geschlossen und selbständig, verraten eine sorgfältige Planung, die dem Werk eine ungewöhnliche Einheitlichkeit gibt. Durch ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis wird dem Leser ein tieferes Eindringen in die besprochenen Fragen ermöglicht.

Das Buch ist gegliedert in drei Themenkreise: 1. Fundamentale Vorfragen des christlichen Glaubens: Die metaphysische Offenheit des Menschen für Gott (Ingeborg Rocholl-Gärtner), Wesen und Grenzen der natürlichen Gotteserkenntnis; Gottes übernatürliche Selbstoffenbarung (Norbert Rocholl). Gottes Offenbarung in der Heiligen Schrift (Heinrich Groß). Die Überlieferung der göttlichen Offenbarung (Norbert Rocholl). 2. Glaube und Verkündigung (Honoratus Diederich). 3. Gottes Heilshandeln am Menschen: Gottes Heilshandeln im AT (Heinrich Groß). Gottes Heilshandeln im NT (Paul Neuenzeit). Die Lehre vom Glauben (Ingeborg Rocholl-Gärtner). Die Sittlichkeit des erlösten Menschen (Georg Teichtweier). Das Wirken der Kirche in der Liturgie (Heinrich Rennings). Der Weg der Offenbarung in der Geschichte der Kirche (August Franzen).

Das Buch ist kein Lehr- und Lernbuch für angehende Katecheten. Dafür ist sein Inhalt zu reich und seine positive Darstellung des Glaubens zu kompakt. Es setzt schon theologisches Studium voraus. In ihm wird das Ganze des Glaubens sichtbar, wie es in den Büchern der Heiligen Schrift erscheint. So dient es der kerygmatischen Theologie, der Verkündigung des Glaubens. Es wäre zu wünschen, daß viele Katecheten aus ihm neue Erkenntnisse und Antriebe für ihre Aufgabe gewännen. F. Andreae

Schenk, Wacław: Liturgia sakramentów świętych. Czesc I. Lublin 1962: Towarzystwo naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 131 Seiten, kart. 35 zł.

Der Verf., Wenzel Schenk, geb. 1913, gew. 1938, ist Breslauer Diözesanpriester und war bei Kriegsende Kuratus in Gleiwitz. Seit einigen Jahren doziert er Liturgik an der Katholischen Universität Lublin. Im Jahre 1960 veröffentlichte er ein Buch über die Teilnahme des Volkes am heiligen Meßopfer (Udział ludu w ofierze Mzy św.).

Das vorliegende Buch von Dr. Schenk stellt den ersten Teil einer „Liturgie der Sakramente“ dar und behandelt vornehmlich die drei christlichen Initiationssakramente: die Taufe, die Firmung und die Eucharistie. Wohltuend ist die Gliederung des Buches, die dem Leser rasch eine Antwort auf seine Frage bietet. Jedem der drei Kapitel ist die Geschichte der Spendung des jeweiligen Sakramentes vorausgeschickt. Bei der Eucharistie unterscheidet der Verf. jedoch zwischen der Geschichte der Liturgie und der Geschichte des eucharistischen Kults. Nachdem auf den Spender, die Zeit und den Ort der Spendung eingegangen wurde, über den Paten (und die Taufnamen) gesprochen wurde, wird der heutige Ritus beschrieben. Abschluß eines jeden Kapitels bildet eine kurze Sakramentstheologie. Der Abhandlung ist ein reiches Literaturverzeichnis (mit vielen deutschen Titeln) und eine Zusammenfassung in deutscher Sprache beigegeben (S. 127—130).

Mit diesem Werk erhalten vor allem die Theologiestudenten polnischer Sprache ein gutes Handbuch, aber auch demjenigen, der weder polnisch spricht noch liest, können die Fußnoten mit ausführlichen Quellenzitaten und Literaturangaben eine Hilfe sein.

J. Madey, Paderborn

Kammer, Carl: Die Litanei vom Kostbaren Blut unseres Herrn Jesus Christus. — Innsbruck: Rauch (1961), 203 S. (Die kirchlichen Litaneien), kart. 14 DM, Lw. 16 DM.

Der schon durch sein Buch über „Die Lauretanische Litanei“ (vgl. TThZ 70 [1961] S. 186) bekannte Verfasser schenkt uns einen weiteren Band über „Die Litanei vom Kostbaren Blut unseres Herrn Jesus Christus“, die am 2. Juni 1960 in den AAS mit einem Dekret der Ritenkongregation vom 24. Februar 1960 veröffentlicht wurde.

Der Verfasser bringt im ersten Teil, beginnend mit der Enzyklika Johannes' XXIII. „In de a primis“ vom 2. Juli 1961, einen geschichtlichen Rückblick über die Verehrung des Kostbaren Blutes unseres Herrn sowie deren biblisch-dogmatischen Grundlagen (S. 9—42).

Der zweite Teil enthält den Aufbau der neuen Litanei und je eine kurze Erklärung (vom Verfasser), eine Lesung aus den Vätern oder der Liturgie und ein entsprechendes Gebet zu den einzelnen Anrufungen (S. 43–196). (Lesungen und Gebete ausgewählt und besorgt von Gabriel d'Esquillino.)

Der Seelsorger findet hier gute Anregungen für Betrachtung und Predigt, der religiös Interessierte eine fromme geistliche Lesung. Möge die neue Litanei vom Kostbaren Blut gerade durch dieses Buch weite Verbreitung finden. Das wäre der beste Erfolg des Werkes und für den Verfasser die schönste Anerkennung.
E. Sauer

Kammer, Carl: Die Litanei von allen Heiligen. Die Namen-Jesu-Litanei. Die Josefs-Litanei. — Innsbruck: Rauch (1962), 192 S. (Die kirchlichen Litaneien.) Lw. 16,— DM, kart. 14,— DM.

Dieser Band schließt das Werk „Die kirchlichen Litaneien“ ab. Die drei Litaneien, die er enthält, entstammen allerdings ganz verschiedenen Zeitepochen, zeigen aber gerade in ihrer Nebeneinanderstellung, wie sehr solche Flehrufe immer wieder dem gläubigen Menschen gemäß waren, besonders in Zeiten der Bedrängnis, und wie in ihnen der lebendige Strom kirchlicher Frömmigkeit jeweils seinen Niederschlag gefunden hat, einen anschaulichen und bildhaften Niederschlag. — Es werden wiederum vorgelegt Geschichte, Text und Aufbau der Litaneien sowie die Erklärung der einzelnen Anrufungen. Eine staunenswerte Fülle des Wissens, wohl in jahrelangem Mühen zusammengetragen, breitet sich darin für den Leser aus, Man darf sich dem Wunsch des Verfassers anschließen: „Mögen die Darbietungen Betern und Lehrenden eine Handhabe bieten und viele Freude bereiten.“
K. Zander

DOGMATIK

Betz, Johannes: Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. II/1. Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament. — Freiburg, Basel, Wien 1961. 224 S., kart. 14 DM.

B. hat 1955 das NT und die vorepaphrasinischen Väter auf die Aktualpräsenz hin untersucht, die der Person und dem Heilswerke Jesu in der Eucharistie zukommt. Weil gemäß semitischer Vorstellung der Mensch Leib und Blut ist (nicht nur hat), muß nach B. in der Eucharistie die Person des Gebers und Mahlspenders in einer Art prinzipieller und dynamischer Gegenwart wirklich dasein und, weil diese Person in ihrem Sosein heilsgeschichtlich bestimmt sei, auch ihr Heilswerk in einer kommensorativen Realpräsenz. Der jetzt vorgelegte Teilband hat zum Gegenstand die substantielle oder somatische wirkliche Gegenwart der Mahlgabe, des Leibes und Blutes Jesu. Angesichts dessen, daß Nichtkatholiken die Meinung äußern, daß eine solche Realpräsenz in den Schriften des NT nicht einmal eine Grundlage habe, kommt dem Thema heute auch eine besondere apologetische Bedeutung zu. B. bemüht sich daher, die Urform der eucharistischen Feier, den urapostolischen Einsetzungsbericht und darüber hinaus den Wortlaut festzustellen, wie er aus Jesu Munde kam. Den urapostolischen Einsetzungsbericht sieht er gekennzeichnet durch die Idee vom Gottesknecht; an diese deuterisalanische Vorstellung erinnern sprachliche Anklänge. B. deutet sodann im einzelnen die Worte vom Leib, in denen Jesu sich offenbart als das Heilsergebnis, das Kelchwort, das eine Beziehung zum Bundeschluß enthält, und den Stiftungsbefehl. Im 2. Kap. zeigt B. die paulinische Auffassung von der Realpräsenz in ihrer Tatsächlichkeit und in ihrem Wesensgehalt, worin vor allem der Opferbegriff sichtbar wird. Erst im 3. Kap. wendet B. sich dem Einsetzungsbericht, den Mt und Mc bieten, zu. Auch dieser wird nach B. bestimmt von der Gottesknecht-christologie. Die beiden letzten Kapitel weisen den Beitrag des Hebr auf, die Idee des Kultopfers, und stellen die Eucharistielehre der johanneischen Schriften dar. — B. mußte wegen der erwähnten heutigen Problematik der Methode sich bedienen, die auch von Andersdenkenden als richtig anerkannt wird, und er wußte es auch. In der ausgiebig herangezogenen exegetischen Literatur unserer Tage fand er die Waffen, mit denen er kämpfen mußte. Er ist weiter vorgedrungen, als die dogmatischen Lehrbücher die eucharistischen Probleme der Texte des NT erkennen lassen. Freilich verführt die flüssige Darstellung dazu, über vieles noch Ungesicherte hinwegzugleiten. Ignaz Backes

Galli, von, Mario: Zeichen unter den Völkern. — Mainz: Grünewald-Verl. 1962. 156 S. Lw. 10,80 DM.

Rundfunkansprachen liegen dem Buche zugrunde. Theologisch wertvoll ist das Kapitel über das Wirken des Heiligen Geistes in unserer Gegenwart. Leider ist das Kapitel über die Kirche davon getrennt durch die Themen: Das Weltamt des Laien, und Der Christ und die öffentliche Meinung. Doch sind diese Fragen sehr zeitnahe behandelt wie auch die Fragen um die Entwicklungshilfe und das kommende Konzil. Christliche Siegesgewißheit durchzieht das Buch, obwohl über die christliche Hoffnung mehr hätte gesagt werden können.
Ignaz Backes

Balthasar, von, Hans Urs: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Erster Band: Schau der Gestalt. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1961. 664 S., Lw. 37 DM.

„Versucht wird hier, die christliche Theologie unter dem Licht des dritten Transzendentele zu entfalten.“ Voraufgegangen ist das 1953 erschienene Buch von Gerhard Nebel „Das Ereignis des Schönen“, geschrieben in der Hoffnung, der Begriff „Ereignis“ ... „könnte in einer reformatorisch-biblischen Ontologie ... dieselbe Rolle spielen, wie Substanz in der thomistisch-aristotelischen Metaphysik“. In der Tat wird in der katholischen Theologie der Begriff des Schönen heute wenig beachtet. Immerhin hat nicht nur im Mittelalter Ulrich v. Straßburg darüber in seiner Summa geschrieben, auch heute sprechen theologische Lehrbücher über das göttliche Attribut der Schönheit. Auch über die schwierigen Fragen, ob, wodurch, wie und wie weit diese erfahren werden kann, ist bei mittelalterlichen Autoren, z. B. bei Bonaventura (I Sent., Proem. q. 3; III Sent. d. 35 q. 1), wie bei neuzeitlichen Abhandlungen über die mystische Theologie manches zu finden. U. v. B. zeigt im 1. der auf mehrere Bände berechneten Darlegungen die subjektive Evidenz im Glaubenslicht und der Glaubenserfahrung, um sich dann der objektiven Evidenz der Offenbarungsgestalt, ihrer Vermittlung und ihrer Bezeugung zuzuwenden. Es ist zu früh, um jetzt schon ein Urteil über das Gelingen des Vorhabens zu fällen. Aber es sei doch bemerkt, daß die Theologie Wort ist auch vom Pater immensae maiestatis und vom Rex tremendae maiestatis. In ihrer Mitte steht das schreckliche Kreuz dessen, „der keine Gestalt hatte noch Schönheit“ (Is 53, 2). Auch nach der Inkarnation bleibt Gottes abgrundtiefe Wesenheit jenseits aller menschlichen Sinneserfahrung. Wir hoffen, daß in den folgenden Bänden die sakramentalen Geheimnisse allseitiger betrachtet werden, die Gedanken des Verfassers in übersichtlicher Ordnung vor uns stehen, gestaltet aus einer feinen Scheu vor verzerrten Formeln, wie etwa Gottmenschlichkeit Christi (557), der dreieinige Gott in Christus Mensch geworden (443. 561), die leidende Liebe des dreieinigen Gottes (648), und daß theologische Ästhetik abhold aller Gespreiztheit ein edler Widerschein göttlicher Herrlichkeit wird.

Ignaz Backes

Hödl, Ludwig: Johannes Quidort von Paris O.P. († 1306): De confessionibus audiendis (Quaestio disputata Parisius de potestate papae). — München: Hueber-Verl. 1962. 50 S. geh. (Mitt. d. Grabmann-Institutes, hrsg. v. M. Schmaus, H. 6). 6,80 DM.

In der ersten Einleitung erzählt H. von den spannenden Streitigkeiten um die Seelsorge-rechte, die im 13. Jahrh. mit der Verbreitung der Bettelorden entstanden, und macht bekannt mit den verschiedenen Auffassungen der potestas clavium und der iurisdiclio. Es ist freilich nicht unbedenklich, bei Verweisen auf Thomas v. A. das nicht von diesem verfaßte Supplementum anzuführen. Die zweite Einleitung zeigt das handschriftliche Fundament der edierten Quaestio, die für die Ekklesiologie des Mittelalters von hohem Werte ist. Die Edition ist sehr sorgfältig. Joh. Quidort benutzt Texte, die anscheinend nur in der Catena aurea des Aquinaten ihm überliefert wurden.

Ignaz Backes

Otto, Stephan: „Natura“ und „dispositio“. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians. — München: Hueber 1961. XXIII, 221 S. (Münchener theologische Studien. 2. System. Abt., Bd. 19.) Zugl. Theol. Diss. München 1958. brosch. 18 DM.

Wenn Otto auch den gesamten Gebrauch des Naturbegriffs bei Tertullian berücksichtigt, so geht es ihm thematisch nur um die anthropologische Problematik in der Theologie Tertullians. Seine methodisch saubere Untersuchung steht so in der größeren Fragestellung der heutigen Theologie, dem Verhältnis von Natur und Gnade. Eine bisher nicht so deutlich beleuchtete Einzelphase wird so klarer ins Licht gehoben. Dogmengeschichtlich beachtlich ist hier die Stellung Tertullians dem von Irenaeus verkörperten Typus der griechischen Theologie gegenüber. Bisher weniger beachtete Beziehungen werden deutlich. Andererseits kommt bei Tertullian aber eine Komponente hinzu, die in der westlichen Theologie immer eine Rolle spielen wird: die besondere Beachtung des Beitrags der menschlichen Freiheit in der Heilsgeschichte. Hier arbeitet der Verfasser auch einige neue Aspekte im Verhältnis Tertullians Augustinus gegenüber heraus. Einen großen Raum nimmt die Untersuchung der starken Abhängigkeit des tertullianischen Naturbegriffs von der stoischen Philosophie (besonders Senecas) einerseits und seiner besonderen christlichen Komponente andererseits ein. Tertullians Naturbegriff, wie auch die großen Linien seiner Theologie überhaupt, sind heilsgeschichtlich bestimmt. Auch wo der philosophische Begriffsinhalt übernommen ist, wird er übergriffen von der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise. Schon der Titel des Buches zeigt diese theologische Sicht durch einen Terminus Tertullians selbst an: Dispositio ist das Äquivalent der griechischen Oikonomia. Der Gegensatz von Natur und Gnade in der neuzeitlichen Theologie findet sich in dieser Form also nicht bei Tertullian. Die Natur des Menschen wird nicht im Gegensatz zur Oikonomia, aber dennoch in der Unterscheidung von ihr bei gleichzeitiger Hinordnung auf sie gesehen. Otto sieht in dieser heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise

der gesamten Theologie das Charakteristikum der Frühepoche. Bei Augustinus sei sie schon nicht mehr vorhanden. So sehr dies für die Gotteslehre und Teile der mehr metaphysischen Anthropologie stimmen mag — im Gegensatz zur ökonomischen Trinitätslehre der Griechen geht die augustinische von einer seinsimmanenten Betrachtung der Trinität aus — der anthropologische Naturbegriff Augustins ist dennoch entscheidend heilsgeschichtlich orientiert. Wenn Otto in der Beurteilung Augustins hier einer zu großen Generalisierung verdächtigt ist, zeigt sich aber schon in dieser Kritik die Wichtigkeit solcher detaillierten begriffsgeschichtlichen Untersuchungen, wie Otto sie für Tertullian geleistet hat. Mit ihrer Hilfe lassen sich bisher mehr oder weniger vage angenommene Verbindungen und Entwicklungen deutlich nachweisen. Das Verhältnis Augustins zu Tertullian könnte übrigens dazu anregen, dem Naturbegriff Tertullians und seinen späteren Wandlungen auch in der Gottes- und Trinitätslehre einmal gesonderte Beachtung zu schenken.

W. Breuning

Casper, Bernhard: Die Einheit aller Wirklichkeit. F. Pilgram und seine theol. Philosophie. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1961). 255 S., brosch. 18,50 DM.

Den fast unbekannten Theologen Friedr. Pilgram in einer Monographie zu würdigen, ist eine verdienstvolle Tat. Mit Sorgfalt ist der Verfasser erst der Biographie und Bibliographie Pilgrams nachgegangen. Wenn auch Bedeutendes aus Pilgrams Gesamtwerk als endgültig verloren angesehen werden muß, sind dem Verfasser doch einige Funde bzw. Nachweise der Autorschaft bei einigen in ihrer Autorschaft ungeklärten Artikeln gelungen. Dem biographischen Teil folgt eine weitaus umfangreichere Darstellung der tragenden Gedanken Pilgrams unter systematischen, vom Verfasser geschickt gewählten Gesichtspunkten. Pilgrams Hauptwerk ist eine spekulative Darlegung der Ekklesiologie. Er gehört zu den nicht allzu zahlreichen Theologen der Vergangenheit, welche die Ekklesiologie als eine primär dogmatische Aufgabe betrachten. Allein das würde das Interesse an Pilgram im Zeitalter der erwachten Ekklesiologie rechtfertigen. Der Verfasser beschränkt sich nicht auf eine Darstellung dieses Hauptwerkes und auf die eigentliche Ekklesiologie Pilgrams, sondern er versteht es, die tragenden theologischen und philosophischen Grundgedanken herauszuarbeiten. So entsteht ein sehr lebendiges Bild, das Pilgram in Verbindung mit der alten Tübinger Schule zeigt, das vor allem aber die Begegnung zwischen deutschem Idealismus und katholischer Glaubenslehre im Werk Pilgrams für Fragen unserer heutigen Theologie fruchtbar werden läßt. Diese Aktualität ist ein Vorzug der vorliegenden Studie, obwohl sie bisweilen auch dazu geführt hat, Pilgram selbst etwas zu sehr mit der Brille der Gegenwart zu sehen und zu interpretieren. Recht zuverlässig und kritisch dagegen ist die Stellung Pilgrams der idealistischen Philosophie einerseits und der zeitgenössischen Theologie andererseits gegenüber dargestellt. Die positive Bedeutung Pilgrams hätte es auch durchaus ertragen, daß gelegentlich seine Grenzen deutlicher dargestellt worden wären. Daß die Studie nicht nur ein theologiegeschichtliches Bedürfnis erfüllt, sondern auch dem Nachholbedarf der Theologie gegenüber einer in der Zwischenzeit vernachlässigten Richtung dient, gibt ihr einen beachtlichen Wert.

W. Breuning

Brinktrine, Johannes: Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. Allgemeine Sakramentenlehre. Taufe, Firmung, Eucharistie. — Paderborn: Schöningh 1961. 422 S., brosch. 26 DM; Lw. 30 DM; Theol. Ausg. 26 DM.

Mit dem vorliegenden Band liegt der umfangreichste Teilband der Dogmatik von Brinktrine vor. Er behandelt die allgemeine Sakramentenlehre und in der speziellen Sakramentenlehre die Taufe, Firmung und Eucharistie. Der Traktat über die Eucharistie ist besonders liebevoll ausgeführt. Der größere Umfang des Sakramententeils hat seinen Grund darin, daß der Verfasser auf diesem Gebiet in besonderer Weise zuständig ist. Er hat sowohl die dogmatische als auch die liturgiewissenschaftliche Forschung auf diesem Gebiet durch namhafte Beiträge bereichert. Diese Arbeit ist als Frucht in den vorliegenden Band der Dogmatik eingegangen, ohne daß der Verfasser durch Lieblingsideen den Rahmen eines allgemein informierenden Lehrbuchs gesprengt hätte. So zeichnet sich der Sakramentenband aus durch all die Vorzüge, die auch die früheren Bände wertvoll machen: die nüchterne Sachlichkeit, die Zuverlässigkeit der Information, die reiche Literatur, die objektiv-vornehme Darstellung kontroverser Lehrpunkte, die trotz klarer Stellungnahme bescheidene Art der Zustimmung zu nur probalen Lehren. Daß in der Sakramentenlehre die historisch-positive Theologie einen besonderen Akzent verdient, bedarf keiner besonderen Rechtfertigung. Die Gründlichkeit und Übersichtlichkeit der Behandlung empfiehlt das Werk nicht nur zum Studium, sondern auch als zuverlässiges Nachschlagewerk für den ausgebildeten Theologen, der nach einem eigenen Urteil sucht. Er wird das Werk auch dann mit Gewinn einsehen, wenn er in der einen oder anderen Frage vom Verfasser abweicht.

W. Breuning

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

SAMMELWERKE

- Das Collegium Leoninum zu Paderborn. Ein Gedenkbuch. Hrsg. von Josef Höfer — Paderborn: Schöningh 1962. 319 S., kart. 19,50 DM; geb. 22,— DM.
- Führer durch das wissenschaftliche Taschenbuch. Unter Mitarb. eines Teams von Fachgelehrten hrsg. von Hans Schmeiser. — München: Pfeiffer (1962). 469 S. (Aktuelle Pfeiffer-Bücher), kart. 9,80 DM.
- Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. v. M. Buchberger. 2., völlig neu bearb. Aufl. Unter d. Protektorat v. M. Buchberger † u. H. Schäußle hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Bd. VII: Marcellinus bis Paleotti. XII S., 1368 Sp., 5 Bildt., 3 Karten i. Text, 11 zweifarb. Karten auf Tafeln. — Freiburg: Herder 1962. Lw. 88,— DM; Hldr. 98,— DM.
- Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. 6., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. — Freiburg: Herder 1962. Band 7: Schwurgericht — Venezuela. 8 S., 1214 Sp. Lw. 88,— DM; Hldr. 98,— DM.
- Die Stimme der Ostkirche. Sendung u. Anliegen d. melkitischen Kirche. Schriften u. Reden d. Patriarchen Maximos IV. u. d. griech.-melkit.-kath. Episkopats, (Hrsg. vom Patriarchat d. griech.-melkit.-kath. Kirche. Aus d. Franz. übertr. von Anneliese Lubinsky.) — Freiburg u. Wien: Herder (1962). 238 S., kart. 14,80 DM.
- Unio christianorum. Festschr. für Lorenz Jaeger zum 70. Geburtstag am 23. Sept. 1962. Überreicht von der Phil.-Theol. Akademie u. dem Johann-Adam-Möhler-Inst. Paderborn. Hrsg. von Othmar Schilling u. Heinrich Zittmermann. — Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1962). 450 S., Lw. 23,50 DM.

DOGMATIK UND FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine theol. Ästhetik. Bd. 2. Fächer der Stile. — Einsiedeln: Johannes-Verl. (1962) 287 S., Lw. 58,— DM.
- Hofer, Lieselotte: Ökumenische Besinnung über die Heiligen. Mit einem Vorw. von Otto Karrer. — Luzern: Räber (1962). 68 S. (Begegnung. Bd. 1), kart. 5,80 DM/Fr.
- Huenermann, Peter: Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier. — Freiburg u. München: Alber (1962). XX, 170 S. (Symposion. 10), kart. 15,80 DM.
- Moeller, Joseph: Vielleicht ist alles anders? Gedanken eines gläubigen Skeptikers. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1962). 185 S., Lw. 11,80 DM.
- Nicolas, Marie Joseph, OP.: Der Leib des Herrn (L'Eucharistie, deutsch. Ins Deutsche übertr. von E. Klein). — Aschaffenburg: Pattloch (1962). 115 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 7, Bd. 5), kart. 4,50 DM.
- Pol, Willem Hendrik van de: Probleme und Chancen der Ökumene (De Okumene, deutsch. Aus d. Niederlän. Übers. von Heinz Eschelmeyer. 1. Aufl.). — München: Manz (1962). 135 S., Lw. 12,80 DM.
- Przywara, Erich: Schriften. Bd. 1. Frühe religiöse Schriften. Bd. 2. Religionsphilosoph. Schriften. Bd. 3. Analogia entis. Metaphysik. — Einsiedeln: Johannes-Verl. (1962). VII, 513 u. VIII, 518 u. 527 S., Lw. je Bd. 38,— DM.
- Remberger, Franz Xaver, CSSR.: Was gehen uns die Sekten an? — München: Pfeiffer (1962). 168 S. (Pfeiffer-Werkbücher für die Gemeindeglieder), kart. 5,40 DM.
- Sartory, Thomas, OSB.: Mut zur Katholizität. Geistl. u. theol. Erwägungen zur Einigung der Christen. — Salzburg: Müller (1962). 475 S. (Reihe Wort und Antwort. Bd. 29 = Ökumen. Gespräch. Hrsg. Thomas Sartory), brosch. 14,80 DM.
- Soehngen, Gottlieb: Analogie und Metapher. Kleine Phil. u. Theol. der Sprache. — Freiburg u. München: Alber (1962). 137 S. (Studium universale), Lw. 12,80 DM.
- Staedtke, Joachim: Die Theologie des jungen Bullinger. — Zürich: Zwingli-Verl. (1962). 312 S. (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie. Bd. 16), brosch. 26,— DM.
- Thomas v. Aquin: Compendium Theologiae. Grundriß der Glaubenslehre deutsch-lateinisch. Übers. v. Hans Louis Fähr. Hrsg. v. Rudolf Tannhof. — Heidelberg: F. H. Kerle-Verl. (1963). 588 S., Lw. 25,80 DM.

PASTORALTHEOLOGIE — HOMILETIK UND ASZETIK

- Bader, Josef: Jugend in der Industriekultur. Ihre Verhaltensweisen zwischen Ideologie und Apparatur 1910 — 1933 — 1960. — München: Manz-Verl. (1962). 357 S., Lw. 24,50 DM.

- Besnard, A. M., OP.: Die christliche Wallfahrt (Le Pèlerinage chrétien, deutsch. Aus d. Franz. übers. von Willi Neubert). — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1962). 92 S. kart. 4,50 DM.
- Bloechlinger, Alex: Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1962). 337 S., Lw. 19,80 DM.
- Christliche Erneuerung der menschlichen Gesellschaft. Die Sozialenzyklen der Päpste... Mit einer Einf. von Oswald v. Nell-Breuning, SJ. — Aschaffenburg: Pattloch (1962). 210 S., kart. 3,80 DM.
- Considine, Daniel, SJ.: Gott liebt uns (Teils., deutsch). — München: Ars sacra (1962). 379 S., Kunstdr. 12,80 DM.
- Fesenmayer, Gebhard, OFMCap.: Bibelpredigt im Aufbruch. Versuche zur Erneuerung der bibl. Verkündigung. (1. Aufl.) — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1963 ([vielm.] 1962). 79 S. (Biblische Predigt. Bd. 1.) Ppbd. 4,80 DM.
- Firkel, Eva: Erfüllt vom Unsichtbaren. Anregungen zur relig. Praxis. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1962). 252 S., Lw. 14,80 DM.
- Geisler, Herbert: Genosse Jesus mittendrin. — Würzburg: Echter-Verl. (1962). 136 S., Lw. 7,80 DM.
- Heer, Friedrich: Christ und Zukunft. — Freiburg: Lambertus-Verl. (1962). 24 S., reich bebildert (Reihe: Lebendige Kirche), geh. 0,95 DM.
- Laloux, Joseph: Die religiöse Entwicklung auf dem Lande. Eine soziologische und seelsorgliche Betrachtung (Evolution religieuse du Milieu rural, deutsch. Aus d. Franz. übers. von Traudi Mühlbauer). — München: Manz-Verl. (1962). 109 S., Lw. 9,80 DM.
- Metz, Johannes Baptist: Armut im Geiste. — München: Ars sacra (1962). 62 S., Ppbd. 6,40 DM.
- Pfliegler, Michael: Pastoraltheologie. — Wien, Freiburg, Basel: Herder (1962). XXIV, 424 S., Lw. 36,— DM.
- Pohlmann, Konstantin, OFM.: Die Fastenpredigt. — Freiburg i. Br.: Seelsorge-Verl. 1963 ([vielm.] 1962). 47 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge. 11.), brosch. 2,50 DM.
- Raimund, Abt von Einsiedeln (Immaculata): Gedanken zum Fest der Unbefleckten Empfängnis. — München: Verlag Ars sacra (1962). 30 S. (Sammlung Sigma.), brosch. 2,50 DM.
- Rocholl-Gärtner, Ingeborg (Hrsg.): Im Dienst des Glaubens. Handbuch der Missio canonica. Bd. II: Die psychologisch-pädagogischen und berufskundlichen Grundlagen der Glaubensverkündigung. — Trier: Paulinus-Verlag (1962). 478 S., Lw. 28,— DM.
- Roemer, Thomas: Kirche — Auftrag und Werden. Ein Werkbuch über die Kirche. — München: Pfeiffer (1962). 151 S. (Pfeiffer-Werkbücher für die Jugendarbeit), kart. 5,40 DM.
- Suenens, Kardinal Léon-Joseph: Krise und Erneuerung der Frauenorden (Promotion Apostolique de la Religieuse, deutsch. Aus d. Franz. übers. von Monika Mayr). — Salzburg: Otto Müller (1962). 174 S., kart. 9,80 DM.
- Synodalstatuten der Diözese Essen, 1961. — Essen: Bischöfl. Generalvikariat (1962). XVI, 448 S., Lw. o. Pr.
- Virton, Pol, S.J.: Soziologische Beobachtungen eines Seelsorgers (Enquêtes de sociologie paroissiale, deutsch. Aus d. Franz. übers. von Traudi Mühlbauer). — München: Manz-Verl. (1962). 186 S., Lw. 14,80 DM.
- Zihlmann, Rudolf: Vom Kosmos des Staates. Fragm. zur Wiedergeburt des konservativen Denkens. — Zürich: Thomas-Verl.; München, Paderborn, Wien: Schöningh (1962). 111 S., kart. 5,80 DM.

CHRISTLICHE KUNST

- Mayer, Anton: Das Bild der Kirche. Hauptmotive der Ekklesia im Wandel der abendl. Kunst. — Regensburg: Pustet (1962). 132 S. (Welt des Glaubens in der Kunst. Bd. 3), Lw. 13,80 DM.
- Messerer, Wilhelm: Kinder ohne Alter. Putten in der Kunst der Barockzeit. — Regensburg: Pustet (1962). 131 S. (Welt des Glaubens in der Kunst. Bd. 1), Lw. 13,80 DM.
- Schade, Herbert: Dämonen und Monstren. Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters. — Regensburg: Pustet (1962). 152 S. (Welt des Glaubens in der Kunst. Bd. 2), Lw. 13,80 DM.
- Syndicus, Eduard, SJ.: Christliche Kunst des Mittelalters. — Aschaffenburg: Pattloch (1962). 157 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 15, Bd. 3), kart. 4,50 DM.

In diesen Tagen erscheint eine neue Schallplattenreihe unter dem Titel:

Geistliche Lesung

Biblische Betrachtungen
zu den Evangelien der Sonn- und Festtage

Diese neue Schallplattenreihe wendet sich an jeden Christen, der sich insbesondere auf die Feste des Kirchenjahres vorbereiten will. Ihr Ziel ist es, durch eine biblische Betrachtung den Hörer zum Evangelium als Mitte der gottesdienstlichen Wortverkündigung hinzuführen.

Jede Seite einer Schallplatte bringt zur Einleitung eine auf das Fest sorgfältig abgestimmte kirchenmusikalische Kostbarkeit. Dann wird der Evangelientext in einer neuen, von dem Tübinger Bibelwissenschaftler Prof. Dr. Fridolin Stier verfaßten Übersetzung gesprochen. Daran schließt sich die eigentliche, von namhaften, in der Seelsorge erfahrenen Biblikern verfaßte biblische Betrachtung. Ähnlich wie in den Erläuterungen zum Neuen Testament („Geistliche Schriftlesung“) werden auch hier nicht wissenschaftliche Fragen erörtert; vielmehr geht es darum, im Hörer die Bereitschaft zu wecken, den „An-Spruch“ der Heilsbotschaft Gottes anzunehmen.

Karfreitag/Ostersonntag

Johannes 19,25-30 / Markus 16,1-8. Übersetzung von Fridolin Stier
Betrachtung von Ingo Hermann. Sprecher Paul Edwin Roth und Ingo Hermann. Regie Roland H. Wiegenstein. Musik (Karfreitag): Joan Cereals, Ay que dolor, Sängerknaben und Chor der Mönche der Benediktinerabtei Montserrat/Spanien. Musik (Ostersonntag): William Byrd, Haec dies, The Choir of St. John's College/Cambridge

Christi Himmelfahrt/Pfingstsonntag

Markus 16,14-20 / Johannes 14,23-31. Übersetzung von Fridolin Stier
Betrachtung von Paul Goedeke. Sprecher Paul Edwin Roth und Kurt Lieck. Regie Roland H. Wiegenstein. Musik (Christi Himmelfahrt): W. A. Mozart, Jubilate aus dem Offertorium Benedictus sit Deus (KV 117), Salzburger Rundfunk- und Mozarteumchor, Mozarteum-Orchester Salzburg. Musik (Pfingstsonntag): Tomas Luis de Victoria, Motette Dum compleretur, Sängerknaben und Chor der Mönche der Benediktinerabtei Montserrat/Spanien



PAT 482-01

25 cm 33 M

15,- DM

PAT 482-02

25 cm 33 M

15,- DM

Düsseldorf 1963

Patmos

NEUE THEOLOGISCHE WERKE

Joseph Thomas

200 Seiten
11,80/6,80 DM
Leinen/Kart.

LEBENSSTUFEN – GLAUBENSSTUFEN

Wachstum und Krisen des Glaubens

Der Autor untersucht in diesem Werk die verschiedenen Altersstufen des Mannes (Kindheit, Knabenalter, Jugend, Mannesalter, Zeit des reifen Erwachsenen) und zeigt, wie das religiöse Leben mit dieser Entwicklung Schritt halten und sich wandeln muß, soll es zu einer harmonischen Persönlichkeitsentwicklung kommen. Neben die psychologische Analyse, welche die Lebensalter in ihren verschiedenen Anlagen charakterisiert, tritt die biblisch begründete Erörterung der jedem Lebensalter dargebotenen Gnadengaben. Recht aufgefaßt, vermag dieses Buch ein Führer zum „Vollalter Christi“ zu sein.

Max Lackmann

8 Abb.
404 Seiten
Kart.
13,80 DM

MIT EVANGELISCHEN AUGEN

Beobachtungen eines Lutheraners auf dem
Zweiten Vatikanischen Konzil

Die sachkundigen Reportagen führen gemeinverständlich in die Debatten zu den bisher eingebrachten Konzilsvorlagen ein und halten auch die auf den Pressekonferenzen gehaltenen Vorträge fest. Im Geiste brüderlicher Liebe drückt der Autor offen seine Zustimmung und ebenso freimütig seine Sorgen gegenüber gewissen Phänomenen am Konzil aus, die seiner Meinung nach fortschrittliche evangelische Kreise hindern könnten, sich der katholischen Kirche weiter zu nähern.

Jean Bosc

Jean Guiffon

Jean Daniélou

163 Seiten
Leinen
9,80 DM

GEEINT DURCH DAS, WAS TRENNT

Ein katholisch-protestantisches Gespräch
Mit einem Geleitwort von Albert Brandenburg

Dieses Buch ist der Abdruck eines Glaubensgesprächs, wie es tatsächlich zwischen bedeutenden Vertretern des französischen Geisteslebens stattfand. Die Auslegung der Heiligen Schrift, die Autorität der Kirche, die Tradition und ähnliche Themen sind Gegenstand der Diskussion zwischen einem reformierten Pastor, einem Philosophen und einem Jesuiten. Ein ungemein geistvolles Beispiel für das große konfessionelle Gespräch, das die Aufgabe unserer Zeit ist.

A.-M. Carré

184 Seiten
Leinen
11,80 DM

DAS WAHRE ANTLITZ DES PRIESTERS

Aus Schrift und Theologie schöpfend, zeigt dieser wortgewaltige Redner die geheimnisvolle Wirklichkeit auf, die hinter jedem steht, dem der Bischof die Hände auflegte. Nicht um die menschlich-individuelle Seite des Priesters geht es hier, sondern um die hohe, unverrückbare Würde und Kraft, Sendung und Aufgabe. Gerade weil Carrés Ansprachen die zeitlose Wirklichkeit des Priesters vor Augen stellen, sind sie zeitnotwendig und zeitgerecht.

G. Hansemann

(Hsg.)
106 Seiten
Brosch.
6,80 DM

BOTSCHAFT UND LEHRE

Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz

Heft 1: DIE CHRISTUSVERKÜNDIGUNG IN DER SCHULE

Mit Beiträgen von H. Kahlefeld, G. Hansemann, K. Tilmann

Botschaft und Lehre, Glaubensaufruf und Wissensvermittlung im Unterricht zu vereinen, ist das Ideal jedes Katecheten. In der neuen katechetischen Schriftenreihe versuchen Wissenschaftler von Rang und erfahrene Praktiker eine Antwort auf dieses Hauptproblem des Religionsunterrichtes zu geben. Neben grundsätzlichen Erkenntnissen bieten die Hefte, die ein- bis zweimal im Jahr erscheinen werden, für den Schulalltag unmittelbar verwertbare Behelfe.

styria KÖLN · GRAZ · WIEN

NEUERSCHEINUNG

Ernst Haag

Studien zum Buche Judith

Seine theologische Bedeutung und seine literarische Eigenart

(Trierer Theologische Studien Bd. 16)

gr. 8°, XV u. 133 Seiten, kart. 13,80 DM

In seiner genauen und anregenden Untersuchung des Textes kann der Verfasser den Nachweis führen, daß es sich beim Buch Judith nicht um eine historische Erzählung handeln kann. Nabuchodonosor und Holofernes sind ebenso symbolische Gestalten wie die Witwe Judith. Die ersteren verkörpern den widergöttlichen Charakter einer entarteten heidnischen Weltmacht schlechthin, Nabuchodonosor „ist der Anti-Jahwe“, Judith „repräsentiert das gläubige und gesetzestreue Israel“, dem Gott in der Geschichte immer wieder gegen seine Feinde beisteht. So weist das Buch Judith einerseits in die Geschichte Israels zurück (Pharao, Kanaanäer, Assur, Babylon), andererseits apokalyptisch in die Zeit bis zum Weltende voraus, indem der Gottesfeind als die übergeschichtliche Verkörperung des bösen Prinzips begriffen wird, das geschichtlich immer gegenwärtig ist, aber das treue Gottesvolk nicht überwinden kann.

PAULINUS-VERLAG TRIER

NEUERSCHEINUNGEN FRÜHJAHR 1963

ANITA RÖPER

Die anonymen Christen

156 Seiten. Leinen ca. 10,80 DM

MAX THURIAN

Eucharistie

Einheit am Tisch des Herrn?

Aus dem Französischen übersetzt von Helmut Hochstetter

Mit einer Einführung von Franz Xaver Arnold und Peter Brunner

XL + 270 Seiten. Leinen ca. 19,80 DM

HENRI BOUILLARD

Blondel und das Christentum

Aus dem Französischen übersetzt von Max Seckler

ca. 328 Seiten. Leinen ca. 24,50 DM

Wir schicken Ihnen gerne ausführliche Informationen und unterrichten Sie über unsere sonstigen Neuerscheinungen.



MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG

65 Mainz/Postfach 847

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL

SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

Wir empfehlen für Ostern:

Altar-Meßbücher Breviere

mit neuem Trier. Proprium

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

Lentzen-Deis

Import und Export

Bernkastel-Kues

an der Mosel

Mehwein - Kellerei

Ausländische - Süße - Mehweine

Für Fasten und Ostern

Hinauf nach Jerusalem

74 Meßansprachen für die Zeit von
Septuagesima bis Ostern
von Ferdinand Kolbe

2. Aufl., 128 Seiten, Leinen 6,20 DM

Quadragesime und Pentekoste

Ein Werkbuch

hrsg. vom Liturg. Institut zu Trier
212 Seiten, kart. 8,80 DM

Das Geheimnis von Blut und Wasser

im Evangelium des heiligen Johannes
von M. Poncelet

142 Seiten, Leinen 6,80 DM

PAULINUS-VERLAG TRIER

DZ THB

TRIENER
THEOLOGISCHE
ZEITSCHRIFT

Paulinus Verlag Trier

72. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 3

Mai/Juni 1963

INHALT

AUFSATZE

Egon Golomb, Bottrop

Seelsorgsplanung in der Großstadt

Wilhelm Breuning, Trier

Christozentrik der übernatürlichen Ordnung

Franz Mußner, Trier

„Volk Gottes“ im Neuen Testament

KLEINERE BEITRÄGE

Franz Rudolf Reichert, Trier

Die Meßfrömmigkeit der ältesten deutschen Gesamtauslegung
der Messe (ca. 1480)

Leander Drewniak OSB, Königstein

Der unmittelbare Adressat der Oration
„Deus qui nobis sub Sacramento mirabili“

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

NEUERSCHEINUNG

Ernst Haag

Studien zum Buche Judith

Seine theologische Bedeutung und seine literarische Eigenart

(Trierer Theologische Studien Bd. 16)

gr. 8°, XV u. 133 Seiten, kart. 13,80 DM

In seiner genauen und anregenden Untersuchung des Textes kann der Verfasser den Nachweis führen, daß es sich beim Buch Judith nicht um eine historische Erzählung handeln kann. Nabuchodonosor und Holofernes sind ebenso symbolische Gestalten wie die Witwe Judith. Die ersteren verkörpern den widergöttlichen Charakter einer entarteten heidnischen Weltmacht schlechthin, Nabuchodonosor „ist der Anti-Jahwe“, Judith „repräsentiert das gläubige und gesetzestreue Israel“, dem Gott in der Geschichte immer wieder gegen seine Feinde beisteht. So weist das Buch Judith einerseits in die Geschichte Israels zurück (Pharao, Kanaanäer, Assur, Babylon), andererseits apokalyptisch in die Zeit bis zum Weltende voraus, indem der Gottesfeind als die übergeschichtliche Verkörperung des bösen Prinzips begriffen wird, das geschichtlich immer gegenwärtig ist, aber das treue Gottesvolk nicht überwinden kann.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfeht sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arens, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentalthologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 28 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seehammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Seelsorgsplanung in der Großstadt

Entwurf eines Organisationsmodells

Von Dr. Egon Golomb, Bottrop

Die bisherigen soziographischen und soziologischen Bemühungen um die gesellschaftliche Situation in den Pfarreien und der gesamten Seelsorgeorganisation haben eine Fülle an Materialien zur Darstellung der konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten erbracht¹, damit aber nicht das Bedürfnis nach Rezepten für die soziale Gestalt der Pastoral gestillt, die etwa aus den Untersuchungsergebnissen direkt und zwingend abgeleitet werden können. Auch in dem vorliegenden Versuch einer differenzierten Leitkonzeption für die städtische Seelsorge können nur begrenzte Vorschläge, die zugegebenermaßen noch im hohen Grade theoretischen, experimentalen Charakter tragen, zu einem modellhaften Gesamtkonzept zusammengefaßt werden, ohne daß damit ein gesellschaftliches Rezept gegeben werden kann.

Die empirischen Sozialwissenschaften kennen keine endgültigen normativen Schlüsse, sondern suchen auf Grund ermittelter Daten ihr Objekt kritisch einzuengen. Dabei richtet sich die kritische Betrachtung in erster Linie auf die Frage, ob ein gegebenes gesellschaftliches Ziel mit den zweckadäquaten sozialen Mitteln zu erreichen gesucht wird. Das Ziel stellt also eine metasozilogische Vorentscheidung dar, die außerhalb des soziologisch Untersuchbaren liegt.

Eine solche Vorentscheidung zwischen zwei Organisationszielen ist im Bereich der Seelsorgeorganisation mit der sich aus der Spannung zwischen der Sorge um die eifrig praktizierenden Kerne und der Sorge um die große Zahl der Randgläubigen ergebenden Frage gefordert, ob die seelsorgliche Aktivität der Kirche auf das Ziel der Großkirche mit einem universalen Missions- und Gestaltungsauftrag oder auf eine Gemeinde der Tiefgläubigen, im Extrem u. U. sogar auf eine perfektionistische Vorstellung einer Gemeinde der „Reinen“, gerichtet ist². Wenn auch im seelsorglichen Tun insofern beide Elemente enthalten sind, als die Bemühungen immer auf eine Vertiefung und Intensivierung des Glaubenslebens des einzelnen hinzielen müssen, so steht das Ziel der Großkirche doch stets im Vordergrund, wenn die Kirche ihrer universalen Missions- und Gestaltungsaufgabe nicht untreu werden will.

¹ Vgl. E. Golomb, Ergebnisse und Ansätze pfarrsoziologischer Bemühungen im kath. Raum, in: Kölner Z. f. Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 6, „Probleme der Religionssoziologie“ (1962) S. 202–213.

² Vgl. W. Goddijn, Godsdienstsociologie, Utrecht 1960, S. 87, deutsch: Kirche als Institution, Mainz 1963.

Wenn das Ziel der Groß- und auch Massenkirche somit festliegt, ergeben sich auch in der gesellschaftlichen kirchlichen Organisation Folgen, wie sie in jedem sozialen System mit der Zunahme der Mitgliederzahl verbunden sind. Zum Beispiel wird die Wert- und Normenübertragung schwieriger, die positiven und negativen Sanktionen ändern sich, verlieren ihre Bedeutung und werden weniger persönlich, die kollektiven Rituale verflachen und die Positions- und Rollenzuweisung innerhalb des sozialen Systems wird beschränkt. Alle sozialtechnischen Bemühungen im Rahmen von pastoralsoziologischen Überlegungen müssen deshalb darauf gerichtet sein, bei Wahrung des Großkirchenanspruches die gesellschaftlichen Verhältnisse und pastoralen Einrichtungen innerhalb der kirchlichen Organisation so zu ordnen, daß eine gewisse Intensität des Glaubenslebens und die Möglichkeit fallweise weitergehender Vertiefung gewahrt und die Einheit der Großkirche trotz der bewußten Anregung gewisser Gruppendifferenzierungen bestehen bleibt.

Alle aus soziologischen Untersuchungen hervorgehenden Folgerungen sehen dabei in erster Linie den gesellschaftlichen Aspekt. Sie entspringen einem praktischen Gestaltungswillen bzw. einer ethischen Gestaltungsverpflichtung, wobei von den Erkenntnissen soziologischer oder soziographischer Untersuchungen als illustrativem Material ausgegangen wird. Auch wenn eine pastorale Maßnahme unter dem gesellschaftlichen Aspekt als richtig erscheint, braucht sie doch nicht die ganze Wahrheit zu umfassen³. Deshalb geht es nicht an, direkt aus dem sozialwissenschaftlichen Material etwa pastoraltheologische Folgerungen abzuleiten. Die Pastoralsoziologie kann nicht an die Stelle der Pastoraltheologie treten. Die Quellen der Pastoraltheologie aber sind in erster Linie theologischer Art. Die Pastoral muß deshalb von der Offenbarung und dem hier deutlich werdenden Anspruch Gottes an den Menschen ausgehen. Die darüber hinausgehende Kenntnis der gesellschaftlichen Situation und des sozialen Wandels stellt eine Hilfsfunktion dar, die wegen der sozialen Einbettung des Menschlichen und des Religiösen notwendig ist.

Das rezeptologische Bedürfnis wird also nicht durch die soziographische Untersuchung selbst befriedigt, sondern die Untersuchung stellt eine Technik der Beobachtung und der Darstellung dar und gibt so neue Ausgangspunkte für Vorschläge zur pastoralen Aktion. Diese Vorschläge sind keine letzten Lösungen für die suchende, sich in einer Übergangssituation befindende pastorale Praxis in der Stadt, sondern sie müssen als Vorschläge von den eigentlichen „decision-makers“, d. h. den Verantwortlichen geprüft und eventuell mit den neben dem gesellschaftlichen Aspekt bestehenden Gegebenheiten, Notwendigkeiten und Vor-

³ Vgl. E. Schillebeeckx, Theologische reflexie op godsdienstsociologische duidingen in verband met het hedendagse ongelooft, in: Tijdschrift voor theologie, II (1962), Nr. 1.

entscheidungen in Einklang gebracht werden. „Alle Erfahrungen sollen nicht nur von der kirchlichen Autorität kontrolliert, sondern nach theologischen Grundsätzen beurteilt werden. Die theologische Auffassung eines apostolischen Aktes kann die Art seiner Durchführung ganz und gar verändern⁴.“

Die soziologische Untersuchung kann keine Entscheidung und Verantwortung abnehmen, sondern soll eine bessere Kenntnis der Probleme und Ansätze ermöglichen. Unter diesem Vorbehalt sind daher auch die folgenden modelltheoretischen Überlegungen für die pastorale Aktion zu sehen.

1. Soziale Gegebenheiten

Das städtische Leben in der modernen differenzierten Gesellschaft wird entscheidend von der Organisierbarkeit und Machbarkeit geprägt, d. h., daß auch menschliche Verhältnisse in der Komplexität der modernen Gesellschaft angelegt und zweckgerichtet gestaltet werden können. Denn nur um das menschliche Sein und um menschliche Verhältnisse geht es in erster Linie und in entscheidendem Maße auch bei dem Problem der Stadt und des städtischen Lebens.

Die Stadt, das sind im Grunde ja ihre Menschen, denen — ähnlich wie dem von der Scholle vertriebenen ersten Städtegründer Kain⁵ — die städtische Welt zur Existenzmöglichkeit und zur Existenzchance geworden ist. Ohne die von den Menschen ausgehenden physischen und sozialen Spannungen und Dynamik im städtischen Milieu bliebe die Stadt ein Stück Rohstoff, eine bedeutungslose Anhäufung sachlicher Gegebenheiten wie eine verlassene Goldgräbersiedlung. Durch den Menschen entstehen im städtischen Leben die Spannungen und Konflikte, die dann auch das religiöse Leben des Menschen in der Stadt beeinflussen. Konflikte mit sich selbst, mit den andern, mit den Mitbürgern und mit Gott. Von der modernen Soziologie, insbesondere Stadtsoziologie, wurden die besonderen Krisen- bzw. Problemstellen der modernen städtischen Gesellschaft, soweit sie sozialer Art sind, bereits vielfach dargestellt⁶.

Die Seelsorge, der es um das Heil eben dieser Menschen geht, muß ihnen in die Besonderheiten der städtischen Lebensweise zu folgen und ihnen hier zu helfen suchen. Deshalb muß die Kirche auch in den Lebensbereichen der Stadt, ihren besonderen Ausdrucksformen und Problemen

⁴ P. de Coninck, *Nouvelle Revue theologique*, Februar 1954, S. 134, zitiert bei F. Boulard, *Wege in die Pastoralsoziologie*, München 1960, S. 89.

⁵ Vgl. Gen. IV, 17.

⁶ Eine Zusammenfassung soziologischer Erkenntnisse und eine Darstellung ihrer Bezüge zu kirchl. und religiösen Aufgaben und Fragestellungen gibt J. Schasching, *Kirche in der industriellen Gesellschaft*, Wien, 1960; E. Golomb, *Die Stadt in der industriellen Welt*, in „*Lebendige Seelsorge*“ 3, 1962, S. 77–86.

gegenwärtig und eingeschlossen sein und den Erscheinungen der Stadt, wie ihrem eigenen Rhythmus, der vielfältigen Differenzierung und dem Überwiegen und der Bedeutung sekundärer Systeme im modernen städtischen Gesellschaftsleben gerecht werden. Sie muß die Kraft dessen, was ist, erkennen und aufnehmen können und die angepaßten Formen seelsorglicher Möglichkeiten auch in der hochdifferenzierten, großorganisatorischen Gesellschaft finden.

Während die Kirche in ihrer gesellschaftlichen Gestalt in der Vergangenheit für lange Zeit mit dem umfassenden, allgemeinen Sozialsystem zusammenfiel, hat sich die Kirche im Gefolge der Umweltänderungen und der gesellschaftlichen Differenzierung zu einem sozialen Teilsystem gewandelt, das mit der Umwelt in einer ständigen Austauschbeziehung steht, weil es zu seiner Fortexistenz als Sozialgebilde und zur Erfüllung seiner Funktionen auch von Außenelementen abhängig ist. Für ein solches, in einem Austauschverhältnis mit dem Globalsystem stehendes Teilsystem ist die Entsprechung des Organisationsgrades mit dem Grad der Organisierung im Vollsistem entscheidend. Ein Teilsystem, das in seiner Organisation nicht dem vom Vollsistem abgeleiteten Standard entspricht, erleidet schon auf Grund dieser Unterorganisation einen Bedeutungsverlust. Für die Offenheit und den Austausch mit der Gesamtgesellschaft ist eine wenigstens annähernde Kongruenz der Organisationsgrade besonders wichtig. Die Offenheit eines Teilsystems jedoch gehört — trotz ihres in der nicht eindeutigen Begrenzbarkeit des Systems bestehenden Nachteils — zu den Voraussetzungen für die Stabilität eines sozialen Systems im Gesellschaftswandel. „In einer sich ändernden Umwelt passen offene Systeme sich an und ändern auch ihre Struktur, ohne sich aufzulösen oder ihre Identität zu verlieren. Diese Eigenschaft nennt man mit einem Ausdruck aus der Kybernetik auch Ultrastabilität. Sie setzt die Fähigkeiten des Lernens und der Erneuerung, der Innovation, voraus⁷.“

Die Komplexität und Differenziertheit der aus einer Vielfalt von Teilsystemen aufgebauten modernen Gesellschaft und die daraus resultierende rollenmäßige Teilhaftigkeit des städtischen Daseins in den verschiedenen gesellschaftlichen Räumen zeigen, daß der städtische Mensch auch seelsorglich seine Betreuung nicht nur in einem Lebensbereich erfahren kann, sondern daß jeder Lebensbereich seine eigene seelsorgliche Aufmerksamkeit erfordert. Dabei setzen die Klugheit und auch die Forderung nach einer gewissen Effizienz die Grenze für im Ergebnis letztlich rein oder überwiegend spektakuläre Einsätze gegenüber echten Ansatzmöglichkeiten. Alle pastoralen Ansätze bedürfen einer Gliederung und Einordnung innerhalb der Stadt, die für den Großteil des gesellschaftlichen Geschehens doch noch eine soziale Einheit darstellt und im Rahmen

⁷ R. Mayntz, *Soziologie der Organisation*, Reinbek 1963, S. 46.

ihrer räumlichen Begrenzung für das soziale Leben in etwa noch einem gesellschaftlichen Vollsistem gleicht.

Die Industriegesellschaft tendiert dahin, die Menschen austauschbar zu machen, da die Teilhaftigkeit des städtischen Daseins das Leben zu einem Ritual werden läßt, das dem Bewohner genau bestimmte Rollen vorschreibt. Aus dieser Tendenz ergibt sich eine gewisse Standardisierung des menschlichen Seins. Hier muß die Religion dem Menschen die Personchance bieten, da der personale Kontakt in der Stadt gering ist, obwohl die gegenseitige Abhängigkeit stark ist. Aber die Abhängigkeit beruht mehr auf den Funktionen der Personen als auf den Personen selbst, hat also einen zwecksolidarischen Charakter.

Die Pluralität und Polarität der Existenzweisen im Rahmen des modernen zwecksolidarischen Leistungszusammenhangs und die Standardisierung des städtischen Lebens bei gleichzeitiger individueller Differenzierung prägen den städtischen Menschen stark. Sie führen auch zu einem Kontaktverlust, der die gesellschaftliche Isolierung der Person begünstigt. Aus dieser Situation ergibt sich aber ein Privatheits- und Anonymitätsbedürfnis, das im Grunde in der Verhaltensunsicherheit und der ständigen Erfahrung des Fremdseins wurzelt. Diese Bedürfnisse sind also nicht originär. Neben ihnen findet sich bei dem städtischen Menschen auch ebenso die Sehnsucht nach gesellschaftlichem Kontakt, nach sozialer Stabilität und nach Wurzeln und Bindungen in der Gesellschaft. Man kann deshalb nicht einfach die Einsamkeit des Christenlebens in der Welt der Isolierung in der städtischen Welt gegenüberstellen. Religiöses Tun verlangt auch immer den sozialen Bezug. Ein gesellschaftlich losgelöster Glaube setzt einen Intellektualisierungsgrad und eine Abstraktionsfähigkeit voraus, die sicher nicht von der Mehrheit der Gläubigen zu vollziehen sind. Diese abstrakte Gläubigkeit ohne Einbettung in eine lokale und soziale Wirklichkeit wird immer nur wenigen möglich sein⁸.

Die Analyse des städtischen Lebens zeigt uns aber, daß diese Kontakte nicht in der Form von zahlenmäßig immer weiter vermehrten Intimgruppen zu erreichen sind. Die Suche nach Gemeinsamkeit bei einem gleichzeitigen Privatheitsbedürfnis weist vielmehr darauf hin, daß es auch im religiösen Bereich einer stärkeren, den Zustand der Unterorganisiertheit vermeidenden Durchgliederung bedarf, wobei die Seelsorgsorganisation auch den Charakter eines sekundären Systems, einer zielgerichteten Organisation annehmen kann, in der die gesellschaftlichen Kontakte als etwas zu Veranständigendes genau umrissen und sauber begrenzt sind. Eine solche Seelsorgsorganisation käme dem sich in dem gleichzeitigen Privatheits- und Kontaktbedürfnis ausdrückenden Verlangen des städtischen

⁸ Vgl. auch C. Brockmüller, *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, Frankfurt, 5. Auflage 1955, S. 262.

Menschen nach „Intimität auf Distanz“ und „Gemeinsamkeit bei Unabhängigkeit“ am besten entgegen. In eine ähnliche Richtung bewegten sich auch wohl die Gedanken von Wilhelm Schwer, der die in der Pfarrei verlorengegangene gewachsene Gemeinschaft durch eine verstandesmäßig erfaßte Lebensverbindung ersetzen wollte, was er im Anschluß an Theodor Litt eine „Rationalisierung der Gemeinschaft“ nannte⁹.

Wo sich die lokalen Kontakte dagegen noch im Rahmen religiöser Primärgruppen finden, ist zu fragen, ob damit die Gesamtheit der Gläubigen erreicht wird und ob nicht eine Erweiterung durch eine entsprechende Seelsorgsorganisation möglich wäre. Dabei ist auch die Tatsache zu berücksichtigen, daß der moderne Mensch häufig Schwierigkeiten hat, sich mit einer Gemeinde oder Gruppe — gleichgültig ob weltlicher oder geistlicher Art — zu identifizieren.

Wie die bisherigen Untersuchungen auf dem Gebiet der kirchlichen Sozialforschung zeigten, haben die lokalen Kontakte für die religiöse Praxis eine erhebliche Bedeutung. Die durchweg bessere religiöse Praxis der Hausfrauen, Alten und Kinder weist auf den Zusammenhang mit dem Ausmaß der lokalen Kontakte und mit einer weniger umfassenden Inanspruchnahme durch gesellschaftliche Teilsysteme und Organisationen hin. Um so wichtiger ist daher die institutionelle Sicherung von lokalen und sozialen Kontakten. Dabei muß die Seelsorgsorganisation auf verschiedenen Ebenen differenziert und strukturiert werden, um auch für die aktiv im Leben und in den verschiedenen Sozialsystemen Stehenden keinen Bedeutungsverlust auf Grund einer Unterorganisiertheit des seelsorglichen Systems gegenüber der Gesamtgesellschaft entstehen zu lassen. Außer an die in den folgenden Ausführungen im Vordergrund stehende räumliche und organisatorische Gliederung der Seelsorgseinrichtungen ist dabei auch an die Anpassung der seelsorglichen Bemühungen an die soziale städtische Struktur, an den städtischen Lebensrhythmus, an die Ballung menschlicher und pastoraler Probleme in der Lage der Alten und Alleinstehenden in der Stadt und an den religiös indifferenten Grundcharakter der gesamten Stadt zu denken¹⁰.

Nur über menschliche Kontakte, auch wenn diese durch neue Seelsorgsinstitutionen gesichert werden müssen, kann das religiöse Leben seine soziale Einbettung finden und ein Erlebnis glaubensmäßiger Zusammengehörigkeit bieten, das der Dichotomie des städtischen Lebens in Privatbedürfnis und Suche nach Gemeinsamkeit entspricht. Für die Seelsorge und für das gemeinsame religiöse Tun der Menschen in der

⁹ W. Schwer, Die alte Pfarrei in der neuen Stadt, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, I (1924) S. 60—77.

¹⁰ Vgl. F. Houtart, Vers une pastorale urbaine, in: Social Compass, VIII (1961) Heft 6, S. 559—565.

Stadt müßte also ein gegliedertes Organisationsmuster gelten, das eine größere Distanz in den menschlichen Interaktionen bietet als eine auf die intime Bindung in der Gemeinschaft aufbauende Seelsorgsorganisation, während andererseits durch die Institutionalisierung und Formalisierung eine größere Dichte der menschlichen Kontakte erreicht werden soll, als es gemeinhin in sekundären Systemen möglich ist.

2. Das Problem und die Krise der Stadtseelsorge

Seit dem Entstehen großer industrieller Städte, also heute seit etwa 90 Jahren, kennen wir eine Krise der Stadtseelsorge. Neben den tiefer im Urbanismus und der Säkularisierung des öffentlichen Lebens, allgemein gesprochen also im kulturellen System wurzelnden Gründen, war von Anfang an zu sehen, daß die Krise der Religion in der modernen Gesellschaft auch eine Krise der Seelsorgsorganisation war, die mit der Inkongruenz des Organisationsgrades in den verschiedenen gesellschaftlichen Systemen, besonders mit dem Begriff der Unterorganisiertheit der Seelsorgsgliederung umrissen werden kann.

Auch das Mittelalter hatte seine Krisen der Stadtseelsorge auf der Grundlage der kulturellen Entwicklung gehabt. Da aber die sachlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten der Städte sich damals nicht parallel zu den geistigen Strömungen entwickelt hatten und die organisatorischen Grundlagen der Seelsorge nicht in ihren Fundamenten berührt wurden, konnten sie durch Ergänzungen der Seelsorgsorganisation bzw. durch neue religiöse Bewegungen aufgefangen werden. Geistige Strömungen im kulturellen System müssen auf einen günstigen gesellschaftlichen Boden fallen, damit aus einer Outsider-Position eine gesellschaftlich anerkannte Minderheit oder gar ein gleichberechtigtes Wertsystem wird. Die Krise des 13. Jahrhunderts wurde durch das rechtzeitige Eingreifen der Bettelorden abgewendet, die durch ihr Wirken gerade in den Städten außerhalb der hergebrachten Seelsorgsorganisation eine Ergänzung und neue Anknüpfungsmöglichkeiten boten. Die Franziskaner bemühten sich um die Belebung der Volksfrömmigkeit und übten die Caritas in den Vorstädten der damaligen Städte, während die Dominikaner in den Zentren der Städte, an den Höfen und an den Universitäten zur Gesinnungsreform aufriefen. Die unklare Eingliederung der Bettelmönche in die Seelsorgsorganisation und die ungeklärten Zuständigkeitsfragen brachten allerdings für die nächsten 200 Jahre erhebliche Schwierigkeiten¹¹. Die Krise des 15./16. Jahrhunderts schließlich ging in der Reformation und Gegenreformation der Glaubens- und auch Seelsorgsformen auf und wurde von der Gesamtgesellschaft — wenn auch unter Verlust der kirchlichen Ein-

¹¹ Vgl. A. Schrott, *Seelsorge im Wandel der Zeiten*, Graz, 1949, S. 40 ff.

heit — wiederum aufgefangen, indem für die einzelnen Kirchen in den Gebieten, in denen sie jeweils dominierten, die Identität von sozialem und religiösem System für mindestens zwei weitere Jahrhunderte erhalten blieb. Damit blieb auch die überkommene Seelsorgsorganisation durchaus zutreffend.

Die religiöse Krise der Stadt im Industrialismus dagegen wurde von Anfang an auch von der Auflösung der gesellschaftlichen Strukturen begleitet, die dann auch eine Auflösung der Struktur der Seelsorgsgliederung nach sich zog. Das gigantische Wachsen der Bevölkerungszahlen im Zuge der industriellen Entwicklung, die gewaltige Mobilität — zunächst vor allem räumlicher, später auch sozialer Art —, die Entwurzelung und das Fremdsein warfen Probleme auf, die das alte Pfarrkonzept durchbrachen. Diese Gefahr wurde für die deutschen Großstädte und Industrieballungen durchweg schon bald erkannt. Doch sah man in dem Problem, soweit es die Seelsorgsorganisation betraf, vor allem nur die quantitative Seite, die zwar eine wichtige Voraussetzung der Seelsorgsarbeit betraf, nämlich die überschaubare Gemeinde, aber mit der aus der rein numerischen Betrachtungsweise folgenden Verkleinerung der städtischen Riesenpfarreien war das Problem nicht grundsätzlich gelöst. Es blieb und bleibt die Frage, ob eine Seelsorgsorganisation, die im wesentlichen auf den beiden Institutionen der Pfarrei und der Diözese beruht, der Struktur der urbanen Industriegesellschaft angepaßt ist, und ob nicht auch die pastorale Organisation notwendigerweise stärker differenziert und gegliedert sein muß.

Die gesellschaftliche Entwicklung im modernen Urbanismus ist aber augenscheinlich über die pastoralen Einrichtungen hinweggegangen. Vor allem die Unangepaßtheit der pfarrlichen Strukturen stellte eine der größten Schwierigkeiten der Seelsorge im städtischen Milieu dar.

Während die alte Landpfarrei wie auch die alte Stadtpfarrei auf eine wirklich lokale Gemeinschaft aufgebaut war, die zumindest den Großteil der täglichen Aktivitäten der Pfarrangehörigen umfaßte, ist die heutige Großstadtpfarrei im wesentlichen eine gesellschaftliche Agglomeration, aus der die Aktivitäten hinein und auch wieder hinaus gehen. Den Pfarreien ist der Charakter einer sozialen und religiösen Einheit verlorengegangen. Die Untersuchungen zeigen, wie sehr auch die einzelnen Stadtteile der Städte selbst nur Wohnagglomerationen sind und keine gewachsenen Gemeinschaften. Dementsprechend sind auch die Pfarreien nicht mehr geschlossene, primäre Gruppen, sondern nur ein lockeres, sekundäres System. Die Stadtseelsorge kann deshalb nicht als ein Mosaik von Pfarreien angesehen werden, die sich ineinander fügen und nur noch höchstens durch ein Sekretariat oder einen im Grunde gleichberechtigten Stadtdechanten koordiniert werden müßten.

Die Untersuchungen zeigten deutlich die Zufälligkeit und Zusammenhanglosigkeit der Struktur der gegenwärtigen großstädtischen Pfarrei. Der Gedanke der Pfarrfamilie ist ein Mythos, der bestenfalls für den kleinen Kreis der Kerngemeinde zutreffen mag, aber für einen längeren Zeitraum und für die gesamte Pfarrbevölkerung keinen Wirklichkeitswert besitzt.

Aber auch als sekundäres System ist die herkömmliche Seelsorgsorganisation in den Städten nicht genügend durchstrukturiert. Die Pfarrei nimmt selbst als sekundäres System immer mehr den Charakter einer „service station“ an. Als Ausweg hat sich gerade in den letzten hundert Jahren im verstärkten Maße das Verbands- und Vereinswesen als Differenzierung neben der eigentlichen Seelsorgsorganisation herausgebildet.

Weil die menschlichen Aktivitäten in der industriellen Stadt die alte Einheit der Pfarrei sprengen, müssen neuere Gliederungsprinzipien den Seelsorgsaufbau ergänzen, ja geradezu strukturell durchforsten. Der gleiche Wohnplatz ist in der modernen Großstadt nur ein, wenn auch immer noch wichtiger Anknüpfungspunkt. Wenn die Kirche aber alle ihre Anstrengungen nur auf die Seelsorge am unmittelbaren Wohnplatz richtet, erreicht sie nur einen kleinen Teil, und zwar nur die weniger aktiv im Leben Stehenden. Damit ergibt sich die Gefahr, daß die Kirche in ihren pastoralen Bemühungen am Rande des modernen Lebens bleibt und auch der Kern der Pfarrei zum Getto introvertiert und die Pfarrei nicht zum umfassenden Rahmen des religiösen Lebens im Pfarrbezirk wird.

Die stärkere Durchgliederung der Seelsorgsorganisation muß auf den verschiedenen Ebenen zwischen und unter den beiden bisherigen und den neu zu schaffenden Institutionen erfolgen. Im Grunde handelt es sich bei dem Aufbau um den gleichzeitigen Vorgang von Zentralisation und Dezentralisation, um eine dem Bild der gesellschaftlichen Gegebenheiten in der Stadt entsprechende Struktur der Seelsorgeorganisation zu erreichen. Dieses Ergebnis wird durch die Delegierung und Zusammenfassung von Kompetenzen und Aufgaben der verschiedenen Ebenen der Seelsorgeorganisation nach dem Gedanken echter Subsidiarität zu erreichen sein.

3. Die Stadtkirche

Alle seelsorglichen Bemühungen in der Stadt müssen von dem Gedanken der gesellschaftlichen Einheit der Stadt ausgehen, denn innerhalb des Raumes der Stadt werden hier noch die sonst im Raume zwischen den einzelnen Pfarreien zerfließenden menschlichen und gesellschaftlichen Aktivitäten weitgehend gebunden und zusammengefaßt. Die menschlichen Aktivitäten erstrecken sich nicht nur auf den Wohnbezirk der Pfarrei, sondern sie umfassen einen Stadtbezirk oder treffen sich auch erst zu einem Großteil wieder in der sozialen Einheit der Stadt. Hier auf der

Ebene der Stadt muß daher auch die religiöse Organisation ihre Bindung und Zusammenfassung erfahren, damit die soziale Einheit der Stadt auch eine pastorale und kirchliche Einheit werden kann.

Von hier aus ergibt sich deutlich die Forderung nach der Stadtkirche als echter seelsorglicher Einheit des städtischen Lebens. Hier fehlt es aber der kirchlichen Organisation bis heute noch an einer Zwischenstruktur zwischen Pfarrei und Diözese, die eine Dezentralisation der Bistumsaufgaben und gleichzeitig eine Zusammenfassung der Stadtseelsorge über und zwischen den einzelnen Pfarreien ermöglicht. Es geht deshalb darum, diese intermediären Strukturen für die industriellen Städte neu aufzubauen und zunächst bei der Stadtkirche als seelsorglicher Einheit des städtischen Lebens zu beginnen. „Was in der modernen wirtschaftlichen Entwicklung zur Großstadt wieder geworden ist und in der kommunalen Verwaltung sich längst Ausdruck und Organisation geschaffen hat, ist in der kirchlichen Verwaltung nicht mitvollzogen worden, obwohl praktisch heute eine Großstadt im Durchschnitt die Einwohnerzahl einer mittelalterlichen Diözese hat. Eine moderne Großstadt müßte auch in der religiösen Organisation ein Stadtoberhaupt haben, das nicht als Dechant kollektivmäßig gleichberechtigt neben den anderen steht, sondern nach der hierarchischen Grundstruktur der Kirche hierarchisch strukturierte Einheit verkörpert, religiöses Haupt der Wohn- und Wirtschaftseinheit darstellt, mit dem in echter Ein- und Unterordnung die übrigen Pfarrer zusammenarbeiten, so daß die Stadt in religiöser Beziehung ein wirkliches Totum, ein Ganzes darstellt, von dem alle religiöse Sorge ausgeht und zu dessen Gemeinwohl alles beisteuert“¹².

Gerade weil die städtische Wirklichkeit die Kraft und die Möglichkeiten einer Pfarrei überfordert und ihre natürliche Begrenzung durchbricht, müßte die Stadtkirche hilfsweise ihre Möglichkeiten einsetzen. Die Autarkie der Pfarrseelsorge ist auf Grund der sachlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten in der industriellen Stadt dahin und entspricht nicht den städtischen Wirklichkeiten. Der dem vorindustriellen Dorf angepaßte Gedanke der Pfarrautarkie entspricht heute selbst nicht mehr der Situation in den noch ländlichen Gebieten.

Die Stadtkirche muß in ihrer pastoralen Arbeit immer von dem Ganzen der Stadt ausgehen und alle die Aufgaben, die die Pfarreien wegen ihrer territorialen Begrenzung nicht ausführen können, übernehmen. Dazu gehören die überpfarrlichen Seelsorgsaufgaben, die sich auf der Ebene der Stadt ergeben, und die heute teilweise noch nicht erkannt und teilweise durch mehr oder weniger systematische, organisatorische Ad-hoc-Konstruktionen und Sonderinstitutionen aufgefangen werden. Eine Pastoral des Ganzen hat also nicht allein die Koordination und Leitung der Seel-

¹² C. Brockmüller, Christentum am Morgen des Atomzeitalters, Frankfurt 1955, S. 249.

sorge der Stadt zum Ziel, sondern muß sich auch den überpfarrlichen Bereichen und Einflüssen widmen. Alles, was sich heute an Spezialseelsorge in Personal- und Quasi-Pfarreien tut, könnte in der Stadtkirche seinen institutionellen Ort finden. Durch das katholische Zentrum der Stadtkirche müßten Dienste übernommen werden, die hier zusammengefaßt besser getan werden können, als wenn jede Pfarrei in zahlreichen Kleinaktionen alles macht. Dazu gehören die Aufgaben der kategoriellen Seelsorge, die kirchliche Sozialarbeit, die Caritasarbeit, die kirchliche Planung, die Informationen und auch die Werbung, die Reisenden-, Bahnhofs- und Hotelseelsorge, die Betriebsseelsorge und die Freizeitseelsorge und auch die Telefonseelsorge. An interpfarrlichen Diensten könnte die Stadtsekretariatsarbeit im Rahmen der innerstädtischen Mobilität straffer und genauer organisiert werden, und durch Übernahme von pfarrlichen Verwaltungsarbeiten in einem zentralen Sekretariat könnte die pfarrliche Verwaltungsarbeit rationalisiert werden. Dazu kämen aber auch noch überpfarrliche Aktionen im Vorfeld der Seelsorge, die Brautleuturse usw.

Die Kirche wird ihren Seelsorgsaufgaben in der Stadt als großorganisatorisches System, das nicht nur auf die face-to-face-relations der primären Gemeinschaften aufbauen kann, nur durch eine straffe Durchgliederung der Seelsorgsorganisation gerecht werden. Früher naturgewachsene Zusammenhänge in der Pfarrei müssen in der industriellen Großstadt durch den Aufbau einer klar gegliederten Seelsorgsorganisation aufgebaut und angelegt werden. Die Organisierbarkeit unserer Welt muß auch für die Seelsorge durch organisatorische Verfestigung der pastoralen Einrichtungen fruchtbar gemacht werden, so daß die Einheit der pastoralen Leitung auf der Basis der Stadt gewahrt bleibt und die Gesamtheit der seelsorglichen Funktionen gesehen sowie die verschiedenen Seelsorgsbereiche in die städtische Struktur eingeordnet werden und die Pfarrseelsorge ein organischer Teil der Gesamtseelsorge wird. Darüber hinaus würde die Institution der Stadtkirche für die Katholiken in der pluralistischen Stadtgesellschaft zu einem echten Symbol der Zugehörigkeit werden. Den Gläubigen würde so klar, daß sie nicht nur zur örtlichen Glaubensgemeinschaft der Pfarrei gehören, sondern zu einem über die Pfarrei hinaus reichenden, die ganze Stadt umfassenden Bekenntnisblock. Das Abstraktum der Zugehörigkeit zur Weltkirche erhielte so auf der Ebene der Stadt eine konkrete Gestaltung.

Dementsprechend muß die personale Ausgestaltung der Spitze der Stadtkirche auch den entsprechenden Rahmen besitzen, um die Kirche auch in den Spitzenpositionen der Stadt präsent zu machen. Dazu gehört auch ein Kreis von Priestern, die, ähnlich wie die Kreispfarrer in der evangelischen Kirche, sich ohne Bindung an ein pfarrliches Amt den be-

sonderen überpfarrlichen Seelsorgsaufgaben widmen. Eine Reihe der überpfarrlichen und interpfarrlichen Dienste könnte dabei auch durch hauptamtliche Laien übernommen werden.

Für die Aufgaben der Stadtkirche würde die Errichtung eines profanen katholischen Zentrums neben dem Kirchengebäude der Zentralpfarrei weitere Anknüpfungspunkte für die Stadtkirche bieten.

4. Die neue Bedeutung der Dekanate

Waren die Dekanate in der kirchlichen Organisation durch die Erleichterung des direkten postalischen Verkehrs der Pfarreien mit der Diözese als Seelsorgsinstitution zunehmend funktionsentleert und mehr oder weniger von der Persönlichkeit des Dechanten als Beauftragtem des Bischofs geprägt, wodurch sich vor allem eine Bedeutung des Dekanates für die innerkirchliche Organisation ergab, so wird das Dekanat im Rahmen der Stadtkirche zum echten Seelsorgsraum. Dazu ist in den meisten Fällen aber zunächst eine Neuordnung der Dekanate notwendig, da die bisherige Dekanatseinteilung häufig zufälligen Charakter hat und nicht immer von pastoralen Gesichtspunkten bestimmt ist. Als erste Aufgabe ergibt sich bei der Neuordnung der Dekanate im Rahmen der Stadtkirche die Beschränkung der Dekanate auf das eigentliche Stadtgebiet. Daneben wird aber oft auch eine Umgruppierung und Vermehrung der Dekanate notwendig sein, wenn sie sich mit den natürlichen Zonen decken sollen, damit sie wirklich auch die seelsorgliche Zusammenfassung einer lokalen Einheit der Stadt darstellen. Aus diesem Grunde dürften die Dekanate innerhalb der Stadt auch nicht zu groß sein, sondern sich etwa zwischen sieben und zehn Pfarreien bewegen.

Bereits im Gebiete eines Dekanates, das eine solche homogene Zone der Stadtökologie umfaßt, können die menschlichen Aktivitäten und lokalen Kontakte ihren entscheidenden Zusammenhang haben, so daß das Dekanat zu einem wichtigen Zwischenglied zwischen der Stadtkirche und der Pfarrei wird. Neben eine wirkliche Zusammenarbeit der Priester auf der Ebene des Dekanates, das ja durch die Beschränkung auf einen homogenen Raum auch eine in etwa gleiche soziologische Grundstruktur hat, tritt im Dekanat jetzt auch die Übernahme von überpfarrlichen gemeinsamen Aktionen, die nach der gemeinsamen seelsorglichen Besinnung von den Priestern des Dekanates für notwendig angesehen werden, wie z. B. gemeinsame Schulungskurse, Veranstaltungen der katholischen Vereine und Verbände auf der Dekanatsebene, aber auch zentrale liturgische Feiern im Dekanat, gemeinsame Dekanatswallfahrten und ähnliches. Die gemeinsame pastorale Überlegung zur Vorbereitung der Zusammenarbeit in der Dekanatsseelsorge wird hier zu einer unbedingten Notwendigkeit.

Die Begrenzung solcher seelsorglicher Aktivitäten auf das Dekanat wahrt die lokale Atmosphäre und fördert den zwischenpfarrlichen Kon-

takt. Mit dieser Zwischenstruktur des Dekanates als Seelsorgeraum würde die kirchliche Situation auf die Eigenständigkeit der Stadtteile aufbauen können und zu einer ganz gezielten Gemeinschaftsseelsorge der Pfarreien dieses Bezirkes gelangen.

5. Die Aufwertung der Pfarrei

Wenn gesagt wurde, daß die hergebrachte Form der Dorfpfarrei für die Stadtseelsorge und ihre Anforderungen nicht ausreicht, so heißt das auf keinen Fall, daß die Pfarrkonzeption grundsätzlich abzubauen sei. Auch im städtischen Milieu bleibt die Pfarrei in Zukunft die aussichtsreichste und bewährte Trägerin der Seelsorge¹³. Deshalb gilt es, das Pfarrkonzept zu kräftigen, es zu erneuern und nach den verschiedenen Aspekten hin zu ergänzen. Die Zwischengliederungen im Dekanat und in der Einheit der Stadtkirche sollen die Überforderung unserer städtischen Pfarreien, in denen die Pfarrer und Vikare Spezialisten für alles sein sollen, abbauen, so daß wieder Energien für die eigentliche Pfarrseelsorge freiwerden, die an die Wohnfunktion anknüpft.

Zwar läßt sich nicht das gesamte Leben der Pfarrangehörigen in den Pfarr-Rahmen einfügen, und deshalb gerade wird die stärkere hierarchisch geordnete Durchgliederung der Seelsorgsorganisation auf der Ebene der Stadtkirche und des Dekanates notwendig, aber die Wohnfunktion nimmt einen immer wachsenden zeitlichen wie räumlichen Teil im städtischen Leben ein. Sie stellt noch das stabilisierende Element im Leben des Städters dar. In die Wohnviertel flutet die Aktivität und Bewegung des Lebens in der industriellen Stadt an jedem Abend und an jedem Wochenende zurück. Hier wachsen die lokalen Kontakte der Kinder, der Hausfrau und der Alten. Kontakte, die für die religiöse Integration des Städters in den kirchlichen Verband wichtig sind. Diese lokalen Kontakte sind die sozialen Bindungen, die der Wohnpfarrei den nötigen Halt geben und die den notwendigen sozialen Unterbau des religiösen Lebens bilden.

Weil aber der Gleichklang von sozialer und religiöser Einheit mit dem Verlust der Primärgruppenqualität der städtischen Pfarrei verlorengegangen ist, müssen die sozialen und lokalen Bindungen und Kontakte durch organisatorische Maßnahmen und Einrichtungen gesichert werden. Zu diesen Maßnahmen gehört auch die Begrenzung der Pfarrgrößen auf ein erträgliches Maß von etwa 5000 Seelen. Aber auch in diesen Pfarreien ist ein direkter Kontakt zwischen den Pfarrangehörigen nicht möglich, da die gemeinsamen Anknüpfungspunkte noch zu gering sind. Daher muß man auch in der heute normal großen Pfarrei — von den heute noch zu großen ganz abgesehen — zu einer weitergehenden Gliederung und Dezentralisation kommen.

¹³ Vgl. E. Pin: Can the urban parish be a community? in: Social Compass, VIII (1961), Heft 6, S. 503—534, insbesondere S. 529.

Hier könnte die seelsorgliche Organisation an Pfarrsektoren, Straßenzüge, Wohnviertel oder eventuell auch an noch bestehende Altargemeinschaften der Fronleichnamsprozession anschließen. Es müßte hier aber auch zu gemeinsamem kirchlichen und religiösen Tun kommen, das über die heute schon an Straßenzüge und Wohnviertel anknüpfende Betstundenordnung anläßlich der Feier des Ewigen Gebetes hinausgeht.

In Pfarreien mit mehreren Priestern könnte eine vertikale Verteilung der Seelsorgsaufgaben nach Pfarrsektoren diese Arbeit in den Pfarrvierteln noch weiter intensivieren. Analog zur Betstundenordnung könnten allmählich gelegentliche sonntägliche Gemeinschaftsgottesdienste für die Pfarrsektoren oder gar die Wohnviertel der Pfarrkirche gehalten werden. Darüber hinaus könnte im Rahmen der Nachbarschaft des Wohnviertels auch überkommenes Brauchtum, wie das gemeinsame Totengebet, institutionalisiert werden und erhalten bleiben.

Solche Übungen müssen aber innerhalb des Wohnviertels auch in einem bescheidenen religiösen Versammlungsraum ihren räumlichen Ansatzpunkt finden. Dabei sollte es sich nicht um einen Lilliputsakralbau handeln, auch nicht um eine Hauskapelle wie sie die „Hervormde Kerk“ in den Niederlanden für ihre Hausgemeinden in Amsterdamer Wohnvierteln kennt, sondern um einen Versammlungsraum, der sowohl sozialen wie religiösen Zwecken dienen kann, der sowohl für die Familienfeiern wie auch für die Altenpflege dem Viertel zur Verfügung steht, wie er auch hin und wieder durch die Feier der heiligen Messe des Pfarrpriesters seine religiöse Einbindung in das Pfarrganze erfährt. Eine solche Form der Wohnviertelstationen würde vor allem in der Vorstadt mit den anonymen, dichtbesiedelten Wohnblocks die lokalen Kontakte institutionell sichern, wenn sich um sie eine echte Wohnviertelgemeinde bildet. Solche Wohnviertelstationen wären auch die echte lebendige Fortsetzung der Wegekapellen und Bildstöcke in der früheren ländlichen Welt, während der gutgemeinte Versuch der Errichtung von Bildstöcken inmitten unserer Wohnviertel mehr in den Bereich der Verschönerung des Städtebildes und der Denkmalspflege gehört, als daß er wirklich die Kirche im städtischen Milieu präsent macht.

Aber auch die Wohnviertelstationen werden fruchtlos oder gar schädlich sein, wenn sich nicht die Laien finden, die diese Arbeit als echte pastorale Aufgabe tragen. Gerade hier aber liegen die entscheidenden Schwierigkeiten. Einmal haben die Großgemeinden mit ihrer amtlichen pastoralen Versorgung den Einfluß und die Mitarbeit der Laien wegen des Mangels an Positionen¹⁴ mit pastoraler Verantwortung bei der gegebenen

¹⁴ Die Anwendung der Begriffe Positionszuweisung und Rollendifferenzierung auf die Pfarrei als Sozialsystem s. bei O. Schreuder, *Kirche im Vorort*, Freiburg, 1962, S. 11—41.

Struktur der Seelsorgsorganisation radikal beschränkt, und zum anderen ist das Vorstellungsbild des katholischen Kirchenvolkes auf Grund der Tatsache, daß die katholische Kirche eine Amtskirche ist, noch nicht für die Annahme und Anerkennung des Laien mit seelsorglicher Aufgabe bereit. Unbewußt mag diese Tatsache auch beim Aufbau des katholischen Vereins- und Verbändewesens mitgewirkt haben, das im Grunde neben der eigentlichen Seelsorgsorganisation steht und in seinen seelsorglichen Bemühungen nur ein Substitut für die im städtischen Milieu fehlende Durchgliederung der pastoralen Organisation nach unten hin ist.

Dementsprechend ist das „Image“ des Kirchenvolkes beim Laienmitarbeiter noch einseitig auf das Modell des Vereinsfunktionärs oder auch gar auf das Mißverständnis des „Halbhochwürden“ gerichtet. Nicht zuletzt mag hierin auch ein Grund liegen, warum im Wohnviertelapostolat häufig die weiblichen Mitarbeiter erfolgreicher sind und beim Kirchenvolk in der Rolle des Seelsorgemitarbeiters besser ankommen.

Es zeigt sich also, daß die Rolle des Laienmitarbeiters in der Seelsorge erst sorgfältig aufgebaut werden muß¹⁵. Wo für eine wirkliche seelsorgliche Mitverantwortung des Laien kein „Image“, keine Rollenerwartung besteht, wird der Mitarbeiter zum Laien„helfer“ und mehr als Funktionär betrachtet und damit in ein gefährliches Blockwartssystem eingestuft, in das ohnehin auch einige der Helfer ausweichen, wenn für ihre Aufgabe keine bessere Rollendefinition und Rollenerwartung vorhanden ist. Da sie dann ohne allgemein anerkannte Kompetenz und ohne wirklich bewußte pastorale Missio in einem wenn auch kleinen Verantwortungsbereich handeln müssen, werden ihre Bemühungen weder als selbständiges Tun anerkannt, noch in einer Reihe von Fällen von den Helfern selbst als solch selbständiges Tun aufgefaßt. Sie nehmen dann als Vollzugsorgane eine Zwischenstellung ein, die sie leicht in den Verdacht des Zuträgers geraten läßt. Das große Dilemma der Laienmitarbeit liegt also darin, daß die Mitarbeiter nur wenig oder auch gar keinen pastoralen Kredit bei den Gläubigen haben und das auch selbst spüren.

Eine Erweiterung und Differenzierung der pastoralen Positionen und Aufgaben muß langsam aufgebaut werden. Sie führt der Kirche aber Menschen zu, die sich durch Einsatz, Dienst und Auftrag verbunden wissen, während die Beschränkung von Positionen in der Seelsorgsorganisation und im kirchlichen Aufbau — wobei im Bereich der Laienpositionen und in der Mobilität des städtischen die Positionen auch noch durchweg von den Alteingesessenen besetzt gehalten werden — die Gläubigen in eine passive Haltung drängt.

¹⁵ Vgl. E. Pin, a. a. O. S. 532 f.

6. Funktionale Gliederung

Für die moderne Großstadt bedarf aber auch der Pfarraufbau und Pfarrcharakter entsprechend der funktionalen Gliederung des Stadtgebietes eine Differenzierung. Alle unsere Städte zeigen eine funktionale Gliederung, die sich schematisch durch drei konzentrische Ringe darstellen läßt. Im ersten Ring der Außenstadt finden sich die lockeren Wohnsiedlungen mit satellitenartigen Ortskernen. In der Vorstadt, dem zweiten Ring, dominieren dagegen, von Industrieflächen unterbrochen, die dichtbesiedelten Wohnviertel mit Mietshäusern. Die Innenstadt, die City, stellt die Konzentration aller zentralen Funktionen dar. Sie hat Symbolbedeutung für die ganze Stadt. Alles Aktive drängt in die City. Sie ist der Mittelpunkt der sozialen Existenz der Städter, da sie Standort der Verwaltung, der Vermittlung und Versorgung ist. Jede gesellschaftliche Kraft sucht daher nach Möglichkeit in der City gebührend vertreten zu sein. Damit kommen die Träger der verschiedenen Einrichtungen einem Wunsch des modernen Menschen nach, der sich in den Cityeinrichtungen und -instanzen selbst erleben will¹⁶. In der Kristallisation der City schlägt sich die soziale Einheit der gesamten Stadt nieder.

Entsprechend der funktionalen Gliederung des Stadtgebietes muß auch in der seelsorglichen Organisation das Pfarrkonzept variiert und differenziert werden. Natürlich kann es sich bei den folgenden Typisierungsversuchen nur um eine schematische Annäherung handeln, die nach der sozialen Gliederung innerhalb der funktionalen Gliederung und nach den jeweiligen lokalen Gegebenheiten noch abgewandelt werden müßte¹⁷.

7. Die Kirche in der Außenstadt

In der Außenstadt soll die Pfarrei dem Wunsch des Menschen entgegenkommen, ihn in seinen Wohnbezirk zu integrieren. Durch die Gemeindezugehörigkeit soll den Neuzuziehenden die Eingliederung erleichtert werden. Die Pfarrei wird hier also zur sozialnützlichen Institution. Das ist nicht etwas Neues, sondern nur die Formulierung einer Tatsache, die selbstverständlich war und unbewußt gepflegt wurde, wo soziale Einheit und religiöse Einheit wie in der alten Dorfpfarrei noch identisch waren. Auch heute noch ist die Kirche für Menschen, die noch nicht von

¹⁶ Vgl. R. Mackensen, u. a.: *Daseinsformen der Großstadt*, Tübingen, 1959, S. 55—74.

¹⁷ Ähnliche Konzeptionen sind auch aus einigen ausländischen und nicht-katholischen Untersuchungen und Überlegungen erwachsen. Vgl. z. B.: R. Hoover und E. Perry, *Church and City Planning*, 1960, New York; W. Kloetzli, *The City Church — Death or Renewal*, 1961, Philadelphia; W. Kloetzli und A. Hillman, *Urban Church Planning*, 1958, Philadelphia; R. d'Izarny, *Trois Conceptions de la Paroisse Urbaine*, in: *Paroisse et Mission* 17 — *Missions et sociologie* V, o. J., S. 30—44.

der Mobilität des modernen Gesellschaftslebens erfaßt sind, sozial nützlich. Durch ihre Kirchenzugehörigkeit erhalten diese Menschen ihren sozialen Status und Standort. Dieses Nebenergebnis der Kirchenzugehörigkeit wird hier als selbstverständlich angesehen.

In der Außenstadt handelt es sich dagegen um ein bewußtes Bedürfnis, dem die Pfarrei ihren Dienst zur Verfügung stellen muß, indem sie durch ihre Gemeindegarbeit den Mobilen und Neuzuziehenden Wurzeln und Stabilität verschaffen muß. Durch die Gemeindegarbeit und durch gemeinsame Aufgaben müssen hier Zusammengehörigkeit und lokale Kontakte geschaffen werden.

Ein wichtiges Mittel ist hier in der Außenstadtpfarrei die Sorge um die Kinder, deren Zahl nach der demographischen Zusammensetzung hier überdurchschnittlich hoch ist. Für die Neuankommenden muß außerdem ein systematischer Willkommensdienst das Fremdsein der ersten Wochen überbrücken.

In Außenstadtsiedlungen, die auf grüner Wurzel errichtet werden, muß deshalb so früh wie möglich mit dem Seelsorgedienst begonnen werden. Wenn die Laienmitarbeit hier bei größeren Siedlungsaufgaben erst aufgebaut werden muß, ist für die ersten Jahre in der neuen Pfarrei auch eine größere Priesterdichte notwendig, als nach dem allgemeinen Durchschnitt zu vertreten wäre. Die Chance des Neubeginns in den neuen Siedlungen stellt für die Seelsorge einen unwiederbringlichen Augenblick dar.

In der Außenstadtpfarrei steht die Pfarrei mit dem Ziel sozialer und religiöser Hilfe im Mittelpunkt der gesamten Seelsorgsarbeit. Darüber hinaus müssen Pfarrer und Laienmitarbeiter auch über den religiösen und konfessionellen Raum hinaus zu Trägern allgemeingesellschaftlicher Aktivitäten werden. Wegen der lockeren Bebauung tritt die Wohnviertelarbeit etwas zurück und hat mehr eine organisatorische Hilfsfunktion. Die Pfarrei kann hier als eine Nachbarschaftspfarrei — ohne diesen Begriff mit dem emphatischen Gemeinschaftsdenken zu belasten — betrachtet werden.

Diese Aufgabe der sozialen Nützlichkeit müßte auch im Kirchenbau, der gleichzeitig auch ein gesellschaftliches Zentrum sein müßte, beachtet werden. Die Außenstadtkirchen dürfen keine — trotz aller Modernität — Imitationen oder Weiterentwicklungen mittelalterlicher Kathedralen sein, nachdem die gesellschaftliche Umwelt eine andere geworden ist als in der Zeit, als „die Kathedralen noch weiß waren“. Vielleicht könnte man vom Kirchenbau der Sekten, der mit Garderobe und Begrüßungshalle die Kontakte fördert, lernen. Dazu müßte auch ein Grundriß des Gottesdiensthauses kommen, der gemeindegbildend ist und nicht wie der hōrsaal-ähnliche Längsgrundriß die Passivität der Gemeinde begünstigt. Das alles

heißt also, daß der Kirchenbau in Anlage wie Ausstattung auch theologisch neu orientiert werden muß, vom „Haus Gottes“, das das öffentliche Leben bestimmte, vom architektonisch Besonderen hin zum „Haus des Gottesvolkes“, zum Versammlungsraum der Gemeinde¹⁸.

Eine wichtige Aufgabe für die Außenstadtpfarrei haben auch die kirchlichen Organisationen. Sie müssen sich aber vor einer Introvertiertheit hüten, die zu einer gesellschaftlichen Leere und Öde in den seelsorglichen Bemühungen führen kann. Diese Gefahr besteht darin, daß sich gerade die Vereine gegen die Neuankömmlinge abschließen, daß die Positionen in den Organisationen immer von denselben Leuten besetzt werden, daß sich Cliquen bilden. Auch für die Pfarrgeistlichen besteht die Gefahr, daß sich ihre gesellschaftliche Bekanntschaft auf den Kreis der Organisationsmitglieder beschränkt, die sie als die besten Pfarrangehörigen ansehen.

8. Die Vorstadtpfarrei

Gegenüber der Außenstadtpfarrei verliert die Pfarrei in der Vorstadt ihren etwas totalen Charakter. Schon die ineinander übergehenden Pfarrgrenzen begünstigen eine zwischenpfarrliche Mobilität. Spezielle Gruppierungen der Seelsorge gehen durchaus über die Pfarrgrenzen hinaus. Der Grad der städtischen Anonymität ist in den dichtbesiedelten Wohnvierteln der Vorstadt weitaus größer, als daß die Pfarre hier zum Zentrum des religiösen und sozialen Lebens werden könnte. Hier kommt einer weitergehenden Seelsorgsorganisation in Sektoren und Wohnvierteln ganz besondere Bedeutung zu. Um die Wohnviertelstationen müssen sich hier die institutionalisierten lokalen Kontakte gruppieren. Die Pfarrei hat hier eine mehr koordinierende und anregende Aufgabe.

Nur durch die starke Gliederung der Seelsorgeorganisation innerhalb der Pfarrei kann in der Vorstadt die besonders große Mobilität aufgefangen werden. Eine unbedingte Bindung an die mehr zufällige Verwaltungseinheit der Pfarre würde eine vergebliche Anstrengung darstellen. In einem Gebiet, wo im profanen Bereich die Dichte der Institutionen täglich den Menschen an die Wahlmöglichkeit gewöhnt, kann man nicht künstlich eine Bindung an die Pfarrei erzeugen wollen. In der Absicht einer pfarrlichen Erneuerung kommt es hier dann höchstens zu einem völligen Widerstand der Pfarrei und vor allem ihrer Seelsorger gegen das städtische Leben überhaupt. In dem Glauben an den Mythos einer Pfarrgemeinschaft fordern sie, daß für den gläubigen Katholiken die Pfarrei unbedingt auch eine primäre Gruppe sein muß. Hier kann sich die Gefahr ergeben, daß in einer Verkürzung der seelsorglichen Verantwortung alle

¹⁸ Vgl. R. Grosche, Haus Gottes und Volk Gottes, in: Christliche Kunstblätter Linz, 1960, Heft 3.

Anstrengungen des Seelsorgers auf den an sich schon aktiven Kern innerhalb der Pfarrei gerichtet bleiben.

Einen Ausweg bietet hier die an Wohnviertelstationen anknüpfende Kleinseelsorge durch Laienmitarbeiter, deren Arbeit von der Pfarrei und dem Seelsorger koordiniert und immer wieder belebt werden muß.

Eine besondere Aufgabe stellen in diesen Vorstadtpfarreien für die Wohnviertelseelsorge die hier größere Zahl von älteren und alleinstehenden Menschen dar. Gerade sie könnten über die Wohnviertelstation zu lokalen Kontakten gelangen, die ihnen auch Halt im religiösen Leben geben. Die Wohnviertelstation fände durch die Verwendung für die Alten- und Alleinstehendenpflege auch eine über die religiöse Versammlung hinausgehende gesellschaftliche Nutzung.

Die Pfarrkirche hat hier in der Vorstadt dagegen eine weniger zentrale Bedeutung. Sie ist vielmehr der Ort, wo das Opfer stellvertretend für die Pfarrei gefeiert wird. Ein Pfarrbewußtsein ist zunächst nur für den aktiven, in Organisationen erfaßten Pfarrkern vorhanden. Der Kreis der Unbeteiligten aber ist wesentlich größer. Deshalb ist hier die weitergehende Viertelseelsorge zur Schaffung von Solidarität und Zusammenarbeit notwendig. Von Anfang an muß aber die Koordination und Leitung durch die Pfarrei darauf sehen, daß sich hier keine Introvertiertheit und Cliquenbildung innerhalb der Wohnviertel entwickelt, die dann durch den Gruppenantagonismus als desintegrative Kraft wirkt. Auch die Wohnviertelseelsorge ist deshalb nicht auf der Idee einer primären nachbarschaftlichen Gruppe, sondern als institutionalisiertes System anzulegen.

9. Die Zentralkirche

Die Citypfarrei richtet sich nicht allein an die Einwohner ihrer unmittelbaren Umgebung. Die bevölkerungsmäßige Entleerung der Innenstadt nimmt hier der Zentralpfarrei auch mehr und mehr die Grundlage für eine herkömmliche Pfarrseelsorge. Die Zentralpfarrei bedarf deshalb der Aufwertung durch zentralere, für das Ganze der Stadt stehende Aufgaben als Sakralraum der Stadtkirche. Sie muß das geistliche, kultische Zentrum der gesamten Stadt werden, das aber auch in seiner personellen und sachlichen Ausstattung dieser Aufgabe und der Bedeutung der jeweiligen Stadt entsprechen muß.

In ihrer besonders gepflegten Liturgie, in ihren Predigten muß sich die Stadtkirche an die Gläubigen in der gesamten Stadt wenden. Die innerstädtische Mobilität bedarf einer solchen seelsorglichen Klammer für die Stadt.

Vor allem auf die Bewohner der Wohnstadtviertel übt die zentrale Kirche schon heute, wie die Ergebnisse der differenzierten Kirchenbesucherzählungen bei den Daten der zwischenpfarrlichen Wanderung

immer wieder zeigen, eine erhebliche Anziehungskraft aus. Der Dienst der Zentralkirche muß zum seelsorglichen Band für die Stadtkirche werden. Sie wird zum Bindeglied zwischen den Katholiken aus sozial unterschiedlich strukturierten Bezirken der Stadt, zum Bindeglied zwischen bürgerlichen Residenzvierteln und den dichtbesiedelten Wohnblöcken und Häuserzeilen.

Zentrale Gottesdienste in der Citykirche geben die Möglichkeit, auf der Basis der sozialen Einheit der Stadt so die Einheit des Glaubens zu erleben. Während die Seelsorge in Dekanat und Pfarrei möglichst auf den geschlossenen sozialen Charakter homogener Zonen aufbauen soll, ist der Zentralkirchenbau der Stadtkirche der Ort, wo von Fall zu Fall das Erlebnis der über die Ortspfarreien hinausgehenden Zugehörigkeit zur größeren Gemeinschaft möglich ist. Hier könnten auch über das Stadtgebiet — besonders der Vorstadtgürtel — verstreut lebende Katholiken ihre seelsorgliche und gottesdienstliche Betreuung finden, die aus den verschiedensten Gründen sich nicht in den festgefügtten Rahmen einer Pfarrei stellen wollen, so daß von hier aus auch eventuelle innerpfarrliche Spannungen aufgefangen werden können, die sich z. B. auch aus einer Inhomogenität der Pfarrbevölkerung oder eventuellen Rivalitäten und Abneigungen ergeben.

Wenn sich der seelsorgliche Dienst der Zentralkirche auch gezielt auf die Katholiken der ganzen Stadt richtet, bleibt ihr daneben doch eine Betreuung der in der City als Wohnplatz verbleibenden Katholiken. Auch hier müßte ähnlich wie in der Vorstadt ein kleinorganisatorischer Seelsorgsdienst aufgebaut werden.

Neben den Diensten, die die Stadtkirche auf dem Gebiet der Verwaltung und Organisation bieten könnte, wären für den Zentralkirchenbau folgende Punkte zu nennen:

- a) Die Stadtkirche soll das Symbol, die Stütze und die Stimme des Katholizismus der Stadt sein. Damit ist auch die personelle Besetzung der Zentralkirche als „Kathedralkirche“ der Stadtkirche mit einer auch vom Rang her eindeutig als echte geistliche Spitze für das Stadtgebiet zu erkennenden Persönlichkeit verbunden.
- b) Die tägliche innerstädtische Bewegung in die City bietet die Grundlage für einen permanenten Seelsorgedienst, den die Zentralkirche auch an Werktagen an die die City Aufsuchenden bzw. für die hier beruflich Tätigen geben kann. Mittags- und Abendmessen in den Dienstpausen und nach Dienstscluß würden hier Möglichkeiten einer überpfarrlichen Seelsorge der Stadtkirche sein. Dazu gehört auch ein ständiger, ganztägiger Beichtdienst, der gerade bei dem zunehmenden Anonymitätsbedürfnis der modernen Menschen von Bedeutung wird. Weiter käme dazu auch der Seelsorgedienst durch Plakat und Hinweis

in Hotels und Bahnhöfen, wie die gesamte Public-relations-Arbeit, die die Kirche in der modernen Stadt auch zu leisten hat.

- c) Für die Neuzuziehenden und Umziehenden gäbe die Zentralkirche wenigstens einen festen Punkt und eine wenn auch lose Bindung, bis die Eingliederung in die Wohnpfarrei erfolgt ist. Dabei kann schon das einfache Dasein der zentralen Stadtkirche als Symbol des Glaubensblockes, dem man zugehört, wichtig sein, ohne daß man an den Diensten der Zentralkirche teilnimmt. Die Kirche als Glaubensgemeinschaft rückt für den Randkatholiken durch die Institution der Stadtkirche mit ihrem sachlichen Niederschlag in der Zentralkirche und in dem personellen geistlichen Haupt der Stadtkirche näher als die abstrakte Gemeinschaft der Kirche, ohne daß unbedingt die Bindung dadurch für den Randkatholiken, der ja noch erst auf dem Wege zur Kirche ist, zu nahe wird.
- d) Alle die überpfarrlichen pastoralen Einrichtungen, die heute noch als Personal- und Quasi-Pfarreien nur locker in die Seelsorgsorganisation eingefügt sind, erhalten in der Stadtkirche und dem Zentralkirchenbau ihre Einbindung in ein Ganzes.

Die Forderung sozialtechnischer Art läuft also auf eine Durch- und Untergliederung des Seelsorgeapparates hinaus, um eine Unterorganisiertheit des kirchlichen Systems gegenüber der Gesamtgesellschaft mit dem damit verbundenen Bedeutungsverlust zu vermeiden und — wenn auch auf dem Umweg über Organisation und Institution — die sozialen und lokalen Kontakte auf den verschiedenen Ebenen, zuletzt auf der der Stadt, zu sichern. Damit muß die Schaffung echter Positionen innerhalb der Seelsorgsorganisation verbunden sein, die auch den persönlichen Einsatz und die persönliche Verantwortung von einer größeren Zahl von Gläubigen möglich macht. Jedoch muß die Aufmerksamkeit darauf gerichtet sein, daß auf keiner dieser Ebenen eine Introvertiertheit auftritt, die die Offenheit der Seelsorgeorganisation beschränkt und selbstgenügsame Kerne herausbildet. Die Beschränkung auf die Teilnehmerseelsorge wäre eine pastorale Tragödie. Ein Rückzug allein auf den inneren Kern der Aktiven wäre eine Flucht in sektiererischen Perfektionismus und ein ekklesiologischer Mißgriff. Kardinal Mimmì sagte nach dem „Osservatore Romano“: „Die Kirche kann . . . nicht das Gottesgebot der Verkündigung und Unterweisung mißachten, und wenn die überlieferten Formen nicht funktionieren oder nicht mehr zweckdienlich sind, muß sie das Mittel, den Weg, das System finden, damit das Wort des Herrn bei den Menschen genauso gut und auf die wirksamste Weise ankommt¹⁹.“

¹⁹ Vgl. die deutsche Übersetzung im „Ruhrwort“, Essen, Nr. 32 vom 11. August 1962.

Christozentrik der übernatürlichen Ordnung

Von Professor Wilhelm Breuning, Trier

I

Die Offenbarung, daß Gott ein gnädiger Gott ist, bedeutet dem Menschen nicht nur Trost. In dem Maß, wie der Mensch diese Offenbarung versteht, wird das Glück über sein Heil, das Gottes Gnade ihm verbürgt, noch übertroffen von dem beglückten Staunen über den Gott der Gnade selbst. Darin versteht er immer tiefer, daß Gottes gnädiges Handeln nicht nur etwas an Gott ist, was er nach außen tut, sondern daß er selbst es ist, der sein innerstes Wesen dann enthüllt, wenn er gnädig ist. Nur demjenigen, der keinen Schimmer vom Geheimnis des *Deus semper maior* hat, mag es paradox erscheinen, daß der Mensch um so mehr von Seligkeit erfüllt ist, als er von der Besorgnis um sein Heil weg auf den Gott zu schauen vermag, dessen geheimnisvolle Größe sich gerade darin zeigt, daß er gnädig ist. Für die Christenheit war es deshalb von Anbeginn nicht nur bedeutsam, zur Kenntnis nehmen zu dürfen, daß Gott den Menschen gnädig ist, sondern wichtiger war eigentlich die Offenbarung, wie Gott sich gnädig erwiesen hat. Das Bekenntnis, daß nur in Jesus Christus das Heil ist (Apg 4, 12), ist in seinem Kern also mehr, als daß der Mensch in äußerster Not, den ihm zugeworfenen Rettungsring ergreift; es ist zwar das Bekenntnis des eben noch Ertrinkenden zu seinem Retter — aber inzwischen ist ihm der Retter im innersten wichtiger geworden als seine Rettung. Das hat nichts mit einem gestelzten *amour désintéressé* zu tun: Es ist ja seine, des Sünders und Gottesfeindes Rettung, an der er die Größe des Retters befreit erfährt. Wenn der Christ also etwas über Gottes Gnade hört und darin nicht die Gnadengroßtat Gottes in und durch Christus heraushört, dann kann ihm das nicht schmecken, weil das Wesentliche fehlt. Im NT hat vor allem Paulus die Hingabe Christi ans Kreuz als den Erweis der Gnade Gottes schlechthin erkannt¹. Die Verbindung von Gnade und Kreuz ist aber nicht nur eine Aussage spezifisch paulinischer Theologie — wenn sie darin auch besonders prägnant zum Ausdruck kommt —, sondern sie gehört zu den Grundlagen des christlichen Glaubens überhaupt: Alle und jede Gnade der erlösten Menschheit kommt vom Kreuz Christi her. Kann man also überhaupt von Gottes Gnade sprechen, ohne auch immer ausdrücklich vom Kreuz Christi zu sprechen?

Die reformatorische Theologie verschiedener Schattierung wirft der katholischen Theologie nicht selten etwas Derartiges vor: sie wahre nicht,

¹ Vgl. u. a. Röm 3, 24 ff; 5, 6 ff; 8, 32 ff.

oder wenigstens nicht genügend, die zentrale Stellung des Kreuzes, wenn sie von der Gnade spreche². Offenbar genügt es nicht, dem reformatorischen Vorwurf mit der unbezweifelten Glaubensüberzeugung zu begegnen, alle Gnade der erlösten (oder zu erlösenden) Menschheit sei am Kreuz Christi verdient. Unsere eigene Frage an uns selbst muß also wohl folgendermaßen lauten: Ist in der katholischen Theologie das innere Wesen der Gnade selbst von Christus her geprägt, oder stellt die Gnade Christi nur eine bestimmte Verwirklichungsform der Gnade dar, die es als solche aber auch in einer Heilsordnung geben könnte, die nicht von Christus und seinem Kreuz geprägt ist³?

In der Tat scheint die Antwort zunächst verhältnismäßig klar zu sein: Das Besondere und Einmalige der Gnadenordnung Christi scheint in der katholischen Theologie nicht das Wesen der Gnade als solcher zu betreffen, sondern die besondere Art und Weise, wie hier die Gnade durch das Erlösungswerk Christi begründet und durch den verklärten Herrn verliehen wird. Christus steht in der Begründung und Ausspendung der Gnade zwar absolut im Zentrum, ist er doch in der faktischen Gnadenordnung der einzige und universale Mittler, weil es außerhalb Christi keine Gnade für die gefallene Menschheit gibt — aber was er gibt, die Gnade selbst, scheint nach der katholischen Theologie etwas zu sein, das es so auch ohne Christus geben könnte.

Die Gnadendefinition, die in der Schultheologie am häufigsten gebraucht wird, spricht demgemäß auch nicht von Christus: „Gnade ist eine übernatürliche Gabe, die Gott einem vernünftigen Geschöpf aus freiem Wohl-

² So tut es letzthin Ulrich Kühn in seiner Studie: *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart.* (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums). Berlin 1961. — Kühn räumt darin in erfreulicher Weise mit vielen Vorurteilen vergangener Zeiten auf: Er verteidigt die katholische Gnadenlehre nachdrücklich gegen den Vorwurf menschlicher Werkgerechtigkeit und der Kreaturvergötzung. Aber es bleibt doch ein starker Einwand gegen die katholische Theologie traditioneller und moderner Prägung zumal: sie könne von einer „Gnade an sich“ sprechen, ohne auf den einzigen geschichtlichen Augenblick zu achten, in dem sich die Gnade allein realisiert habe, im Kreuzesereignis. (S. 166—168). Das offene Interesse dieser Studie für die katholische Theologie lohnt ein Gespräch. Das ist auch der Anlaß für den vorliegenden Aufsatz. Die Auseinandersetzung in den differierenden Punkten soll dabei nicht polemisch geführt werden. An einzelnen Stellen wären durchaus Mißverständnisse aufzudecken. Aber ich möchte mich bewußt auf die eine Frage in der Auseinandersetzung beschränken, die im folgenden umrissen wird.

³ Aus den Arbeiten der neueren Autoren, die Kühn ausführlich bespricht (er wählte aus: Eschweiler, Söhngen, Guardini, Schmaus, Przywara, Rahner, Urs von Balthasar), wäre zur Antwort vieles beizutragen, was Kühn nicht in diesem Zusammenhang gesehen hat. Jedoch soll hier auf Zitate verzichtet werden, um das Gespräch selbst weiterzuführen.

wollen zum übernatürlichen Heil verleih⁴. Das Entscheidende in dieser Aussage ist wohl der übernatürliche Charakter der Gnade. Denn darin ist auch begründet, daß sie als besonderes Geschenk verliehen wird und daß sie in besonderer Weise Gabe Gottes ist.

Auch die Art, wie die katholische Theologie über den Urstand spricht, scheint zum selben Ergebnis zu führen. Adam wurde in der Heilsgnade konstituiert. Wir erfahren im Gang der Heilsgeschichte also nicht erst bei Christus zum ersten Male etwas über die Gnade, sondern schon zu Beginn bei der Erschaffung des Menschen. Und gerade bei dieser Gelegenheit kommt es der katholischen Theologie darauf an zu zeigen, daß diese Gnade für den Menschen über sein bloßes Menschsein hinaus etwas Übernatürliches ist. Gott hat den Menschen erschaffen und hat ihm ein Wesen gegeben, das ihm eine bestimmte Stellung in der Welt und auch vor Gott gibt. Indem Gott ihn geschaffen hat, darf und kann er auch ein Eigener vor Gott sein. Aber damit ist er noch nicht zum übernatürlichen Heil in der Gnade berufen. Hier scheint gerade der klassische Fall für die Erläuterung des übernatürlichen Charakters der Gnade zu sein. Dementsprechend bietet die katholische Dogmatik auch durchweg an dieser Stelle ausführlich die Theorie des Übernatürlichen. Es scheint, daß man zum Verständnis des Übernatürlichen, das vor aller Christologie, Soteriologie und Gnadenlehre behandelt wird, Christus noch nicht zu kennen braucht. „*Supernaturale est donum Dei naturae indebitum et superadditum*“. Diese Bestimmung gilt

⁴ *Gratia est donum supernaturale creaturae rationali concessum in ordine ad vitam aeternam.* — Vgl. Ludwig Ott: Grundriß der Dogmatik. ³ 1957, 267. — Joh. Brinktrine: Die Lehre von der Gnade. Paderborn 1957, 14. — Pohle-Gummersbach: Dogmatik. Paderborn ¹⁰ 1956, 492. — Matthias Prem: Katholische Glaubenskunde, Bd. 4. Wien 1958, 6. — Anders dagegen Mich. Schmaus: Katholische Dogmatik, Bd. 3, 2 (München ⁶ 1956) § 179, II: „Gnade ist eine übernatürliche Gabe, welche Gott um Jesu Christi willen und nach dem Urbild Jesu Christi dem vernunftbegabten Geschöpfe aus Liebe geschenkwiese zur Teilnahme am dreifaltigen Leben Gottes verleih^t.“ — Die Erweiterungen, die zugleich Präzisierungen und Konkretisierungen auf die Gnade in der christlichen Heilsordnung darstellen, sind leicht gegenüber dem üblichen Grundstock abzuheben. — Mehr weicht vom Normalschema Karl Rahner ab: „Gnade“ in ² LThK 4 (1960) 991/2: „Das Entscheidende dieser Aussage“ (nämlich von der Gnade für den geschöpflichen und sündigen Menschen) „besteht darin, daß Gott dem Menschen nicht nur eine heilsvolle Gegenwart schenkt (wie sie seinsgemäß schon mit dem abstrakten Begriff eines Verhältnisses zwischen Schöpfer und noch schuldlosem Geschöpf notwendig mitgesetzt ist), sondern ihn an Gottes Natur selber teilhaftig, Miterbe mit dem Sohn schlechthin, Berufener zum ewigen Leben Gottes von Angesicht zu Angesicht, Empfänger der unmittelbaren Anschauung Gottes, also Gottes eigenen Lebens (in Doxa) sein läßt.“ Hier ist an Stelle der im Grundschema verwendeten „Gabe Gottes“ die Verbindung mit Gott selbst in den Mittelpunkt getreten. Der Begriff des Übernatürlichen ist äußerlich zwar vermieden, sein Inhalt ist aber weiter, konkreter und wohl auch sachgemäßer, ausgeführt.

für die Gnade. Es handelt sich hier um eine Gabe, die jeder (und nach der Ansicht, die heute wohl nur allein noch vertretbar ist: sogar jeder denkbaren) geschöpflichen Natur überlegen und ungeschuldet ist, weil es sich um die Mitteilung von „Gütern der göttlichen Ordnung“⁵ handelt. Um den Begriff des Übernatürlichen zu verstehen, käme man also mit den Begriffen „göttliche Natur“ und „geschöpfliche Natur“ aus. Das liegt vor aller Christologie.

Der angebliche Augenschein darf aber doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir die Gnade einzig und allein von Christus her erkennen. Das gilt selbst dann, wenn die meisten Theologen sich reflex nicht einmal darüber Rechenschaft geben würden. Nach einhelliger Auffassung der Theologie ist die Heilsgnade nämlich ein *mysterium stricte dictum*. Wir bedürfen der Offenbarung also nicht nur, um zu erkennen, ob es für uns Menschen eine Gnade gibt, sondern auch zur Erkenntnis dessen, was sie ist.

Wenn man die Bestimmung des Übernatürlichen nimmt, die lautet: „Das Übernatürliche ist ein Geschenk Gottes, das der Natur ungeschuldet über sie selbst hinaus noch dazugegeben wird“, läßt sich vernünftigerweise nicht begründen, daß ein solcher Begriff ein strenges Mysterium sein soll. Die geschöpfliche Begrenzung des Menschen und die Überlegenheit Gottes samt seiner Macht über die Geschöpfe könnten auch ohne Wortoffenbarung erkannt werden. Deshalb hat die katholische Theologie immer einen besonderen Nachdruck darauf gelegt, das qualitative „Wie“ der Überlegenheit des Übernatürlichen herauszuarbeiten. Das heißt aber: Entgegen dem Wortlaut der scheinbar grundlegenden Definition „Das Übernatürliche ist der Natur ungeschuldet über sie hinaus hinzugegeben“ spielt die geschöpfliche Natur als Ausgangspunkt für den Begriff des Übernatürlichen erst die zweite Rolle. Sie ist zwar ein Vergleichspunkt, ohne den der Begriff so, wie er ist, nicht zustande käme. Aber der viel wesentlichere Vergleichspunkt und der eigentliche Ausgangspunkt für die Erfassung des Übernatürlichen ist die göttliche Natur. Wenn nämlich das „Übernatürliche“ qualitativ als der göttlichen Ebene zugehörig bestimmt wird, ragt es selbstverständlich über alles Geschöpfliche hinaus, aber seine innere Qualität erhält es nicht dadurch, daß es der geschaffenen Natur überlegen ist, sondern daß es der göttlichen Natur konform ist. Diese Auffassung vom Übernatürlichen ist heute Gemeingut aller katholischen Theologen. Damit wäre dann doch wohl auch klar, daß die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Natur erst nach der ersten und entscheidenderen Frage kommt, was denn die Gnade zuerst von sich aus ist — und das ist gleichbedeutend mit der Frage, was sie von Gott aus ist. Nicht deshalb, weil sie der Natur überlegen ist, nennen wir sie Gnade im

⁵ So formuliert Ott S. 122/3.

übernatürlichen Sinn, sondern weil sie der göttlichen Ebene angehört, ist sie notwendig jeder geschaffenen Natur überlegen. Eigentlich ist das selbstverständlich. Aber wir scheinen es für einen Außenstehenden nicht so deutlich zu sagen, daß etwa ein gutmeinender protestantischer Theologe, der zudem noch gut eingearbeitet ist, es merkt und vor lauter Bäumen den Wald noch sehen kann⁶.

Qualitativ — und das ist, wie wir gesehen haben, hier das Entscheidende — wird die Gnade also dadurch bestimmt, daß wir durch sie „der göttlichen Natur teilhaftig werden“⁷. Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß das Wort vom Teilhaben an der göttlichen Natur dort, wo es im christlichen Bereich zum ersten Male auftaucht, eine Verbeugung vor der griechischen philosophischen Theologie miteinschließt⁸. Der Gedanke an eine Gemeinschaft des Menschen mit „der göttlichen Natur“ ist also nachweislich nicht an die Wortoffenbarung gebunden, mag er de facto außerhalb des Raumes der Offenbarung auch nicht ohne pantheistische Verzerrungen vertreten worden sein⁹. Wenn demgegenüber die Gnade oder das Übernatürliche im eigentlichen Sinn von der Schrift und der späteren Theologie als Teilnahme an der göttlichen Natur bestimmt werden, dann ist „göttliche Natur“ hier nicht in irgendeinem Sinn verstanden, so wie auch außerhalb der Offenbarung von göttlicher Natur gesprochen werden kann, sondern es ist die geheimnisvolle Natur Gottes gemeint, so wie er in sich selbst und in unzugänglicher Vorbehaltenheit für sich selbst ist. Das ist das Wesentliche der christlichen Gnadenbotschaft, daß der geheimnisvoll unergründliche Gott nicht mehr nur das Geheimnis ist, an das wir von außen stoßen, sondern daß er sich uns gerade in seiner ganzen Abgründigkeit von seinem Innersten her eröffnet hat, oder besser, daß er uns in den Abgrund seines innersten Wesens hineingenommen hat.

⁶ Vgl. bei Kühn etwa die Interpretation des Übernatürlichen auf S. 22. Bei aller noblen Objektivität hat er aber vielleicht nicht genügend den Gesamtzusammenhang des Begriffs in der katholischen Theologie berücksichtigt. Nicht selten erschwert die katholische Theologie allerdings selbst das Verständnis des Zusammenhangs. Die neueren Autoren jedoch, die Kühn behandelt, heben diesen Zusammenhang durchweg stärker hervor, als Kühn erkannt hat.

⁷ Petr 1, 4.

⁸ Vgl. Karl Hermann Schelkle: Die Petrusbriefe. Herders Theologischer Kommentar zum NT, XIII, 2. Freiburg-Basel-Wien 1961 zu 2 Petr 1, 4.

⁹ Dabei brauchen wir hier nicht die Frage zu erörtern, wieweit ein solcher Gedanke mit „rein natürlicher Vernunft“ gedacht werden kann und wieweit er, dort, wo er richtige Ansätze hatte, auf das Konto der tatsächlich bestehenden übernatürlichen Berufung geht. Auf jeden Fall beweist sein Vorhandensein in vorchristlicher Theologie, daß es sich in der allgemeinen Fassung des Gedankens nicht um ein *mysterium stricte dictum* handelt. Zu dem zuerst angeschnittenen Problem vgl. Karl Rahner: Natur und Gnade. Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln—Zürich—Köln 1960, 209—236.

II

Enthüllt sich so die Gnade nicht nur als irgendeine Funktion, die über die Natur des Menschen hinausgeht, sondern als etwas in sich Bestimmtes und ist dieses Bestimmte nur nach dem verborgenen Wesen Gottes zu messen, so muß auch der Weg zur Gnade der Sache entsprechend sein, wenn überhaupt sinnvollerweise von einem Weg gesprochen werden soll. Der Weg kann, wenn es sich um die geheimnisvolle Selbsterschließung Gottes handelt, nicht neben der eigentlichen Gnade liegen, sondern er ist letztlich die Sache selbst, sofern sie die Mitteilung in actu ist. Konkreter gesprochen: Die Erscheinung Jesu ist nicht etwas Zusätzliches zu einer allgemeinen Gnadenordnung, nicht auch eine Form, in der Gott uns seine Gnade zuwenden konnte, sondern die Gnade selbst ist als Mitteilung der göttlichen Natur innerlich von Jesus her geprägt. Christus ist nicht nur der Bereiter und Vermittler einer Gnade, die es an sich auch unabhängig von ihm geben könnte. Nicht weil Gott es rein faktisch so bestimmt hat, ist Jesus der einzige Weg zum Vater, sondern weil er vom Wesen her der ist, in dem der Vater offenbar ist. Der menschengewordene Sohn hat nicht nur einen Auftrag, der für ihn besonders schön paßt, der im übrigen aber noch zu ihm hinzukommt. Indem der Sohn Mensch geworden ist, hat Gott vielmehr seinem eigenen Wesen entsprechend der Welt sein inneres Geheimnis erschlossen. Diese Offenbarung hat nicht nur zur Folge, daß man von da ab mehr über Gott sagen kann als vorher. Das ist zwar auch in eminentem Maß der Fall¹⁰. Aber die größere intellektuelle Mitteilungsmöglichkeit ist im Grund nur eine Folge und Äußerung der radikalen person- und seinshaften Selbstmitteilung Gottes in seinem Sohn.

Wenn wir Christus den Offenbarer nennen, dann sehen wir oft genug in ihm zunächst nur den Übermittler eines sachlichen Lehrgehalts. Allenfalls sehen wir in seinem Wort eine Vorbereitung für die dann auf andere Weise erfolgende persönliche Begegnung mit ihm und dem Vater. Diese Begegnung selbst würden wir dann viel eher dem priesterlichen Wirken Christi zuschreiben. Wenn wir die theologische Tiefe des Johannesevangeliums ausschöpfen würden, müßten wir die beiden Funktionen viel stärker in ihrer inneren Einheit sehen¹¹. Wenn Jesus den Vater offenbart, redet er nicht in erster Linie über den Vater, sondern der Vater ist in ihm real da und deshalb in all seinen menschlichen Äußerungen, seien es Worte oder Taten —, und vor allem in seinem Opfertod. Hier wird der Vater nämlich nicht nur als weltüberlegener Gott offenbar, wie seit Anbeginn in der Schöpfung, sondern hier ist er da als Vater Jesu Christi, als der

¹⁰ Dieses „Mehr“ ist allerdings gar nicht so leicht zu bestimmen. Vgl. dazu das im Zusammenhang und in Anm. 12 Gesagte.

¹¹ Vgl. Joh 14, 4—11; 14, 20; 14, 24. Besonders schön vereint Kap. 17 offenbarende und priesterliche Funktion Christi im hohenpriesterlichen Gebet.

also, der er im innersten ist. Christus offenbart den Vater nicht zuerst, indem er über ihn spricht, sondern indem er ihn gegenwärtig setzt. Die Vermittlung der Gegenwart des Vaters ist aber auch der wesentliche Inhalt der priesterlichen Funktion Christi, sofern wir diese als Gnadenvermittlung von Gott her zu den Menschen hin betrachten. Christus vermittelt also als Offenbarer nicht nur in der Weise Lehren über Gott, daß seine priesterliche Funktion als Gnadenmittler daneben stünde. Wenn man die priesterliche Funktion lediglich neben die offenbarende Funktion Christi stellt, ist man sogar oft genug in Verlegenheit, wie man den Inhalt dieser Gnaden konkret beschreiben soll. In Christus und seinem Sprechen und Tun ist Gott vielmehr wirklich und greifbar da — und das ist die wesentliche Gnade. Wenn die offenbarende Funktion Christi zu äußerlich als bloße Vermittlung formulierter Reden gesehen wird, schwindet die Möglichkeit, sein menschliches Werk als das spezifische Werk gerade des Sohnes in der Trinität zu sehen. Auf der anderen Seite wird aber auch sein priesterliches Wirken zu blaß, weil die Gnade nicht mehr als Epiphanie Gottes einsichtig wird.

Wenn so die Gnade deshalb übernatürlich ist, weil sie Gottes Natur selbst mitteilt, wie wir früher festgestellt haben, dann hat „göttliche Natur“ hier nicht einen allgemeinen philosophischen Sinn, sondern es ist die göttliche Natur, wie sie im Sohn offenbar ist. „Offenbar“ nicht, weil er darüber geredet hat, sondern „offenbar“, weil sie in ihm in der Tiefe da ist, in der Gott sich selbst in absolutem Geheimnis vorbehalten ist¹². Wenn die katholische Theologie also konstant und schon vor dem Traktat der Christologie die Gnade als „übernatürlich“ bestimmt, und wenn sie damit eine geheimnisvolle Realität der Gnade aussagen will, dann kann sie es nur deshalb, weil sie an Christus die leibhaftige Gnade Gottes erkannt hat. Christus ist als die trinitarische Person des Sohnes sowohl Seinsgrund als auch Erkenntnisgrund der Gnade. Der Sohn ist aber nur als menschengewordener Sohn in der Welt. Wer den Begriff des Übernatürlichen nicht an Christus abliest, kann mit ihm keine Realität aussagen. Allenfalls wird der Begriff des Übernatürlichen dann zu einem inhaltlich leeren Grenzbegriff, der noch aussagen kann, daß Gott für den Menschen unergründlich ist; er kann jedoch in keiner Weise mehr ausdrücken, daß und wie dieser unergründliche Gott sich in all seiner Unergründlichkeit dem Menschen mitgeteilt hat. Und das ist doch gerade sein christlicher Sinn. So wird auch einleuchtend, daß man, um das *mysterium stricte dictum* der Gnade zu wissen, nicht nur eine Lehre annehmen muß, die Gott über sich mitgeteilt hat, sondern diese Erkenntnis setzt voraus, daß Gott sich in Christus selbst in seiner Realität mitgeteilt hat. Eben diese Mitteilung ist das Übernatürliche im eigentlichen Sinn.

¹² Abgesehen davon hat Jesus übrigens auffallend wenig Äußerungen über die Natur Gottes gemacht, die nicht auch schon im AT bekannt gewesen wären.

Daß die Inkarnation das „Übernatürlichste“ ist — (wenn solch eine Wortbildung erlaubt ist) —, was Gott überhaupt getan hat, wußte die Theologie ihrerseits immer. Sie hat sich auch ausdrücklich Rechenschaft darüber gegeben. Die Schwierigkeit liegt eher darin, wie sich das Übernatürliche der Inkarnation zum Übernatürlichen der Gnade verhält. Eindeutig ist, daß es sich nicht um verschiedene Ordnungen des Übernatürlichen handelt. Wenn es in der übernatürlichen Heilsentfaltung um die Mitteilung des inneren Geheimnisses Gottes geht, dann läßt die innere Einfachheit Gottes keine verschiedenen übernatürlichen Ordnungen in dem Sinn zu, daß sie je etwas Verschiedenes mitteilen. „Teilhabe“ — jetzt im wörtlichen Sinn als Besitz eines Teiles — kann es nämlich eigentlich nur beim Schöpferwirken Gottes geben^{12a}. Dort kann es sogar immer nur um das Haben eines bestimmten Teiles gehen, eben des Teiles, der aus der unendlichen Fülle der Schöpfungsmöglichkeit dem einzelnen Geschöpf als sein Wesensteil geschenkt worden ist. In der übernatürlichen Ordnung jedoch schenkt Gott sich selbst so, wie er in sich ist. Gott ist aber in sich nicht in vielerlei Weise, sondern als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Eine übernatürliche Mitteilung Gottes kann also immer nur darin bestehen, daß er sich trinitarisch mitteilt, oder besser, daß er das Geschöpf, das er begnaden will, in die innertrinitarische Lebensbewegung mithineinnimmt. Darin kann es keine willkürliche Mitteilung einzelner trinitarischer Personen geben, sondern sie teilen sich notwendig ihrer personalen Eigenart entsprechend mit. Auch kann keine Person sich in einer von den anderen Personen losgelösten Weise mitteilen. Die Selbstmitteilung des Heiligen Geistes schließt ein, daß der Vater ihn durch den Sohn sendet. Die Mitteilung des Sohnes besagt, daß der Vater ihn im Heiligen Geist sendet. Die Selbstmitteilung des Vaters geschieht durch den Sohn im Heiligen Geist. Diese *Oikonomia* der übernatürlichen Ordnung erfolgt also nicht aus einem Gutdünken Gottes heraus, sondern sie ist dadurch bestimmt, daß Gott so ist, wie er sich mitteilt¹³.

Damit ist nicht die Freiheit Gottes in der übernatürlichen Ordnung angetastet. Diese erhält vielmehr hier erst ihr erschütterndes Gewicht: Gott entäußert sich an das Geschöpf aus freier Liebe. Wo er sich selbst mitteilt, ist es freilich auch der Allmacht Gottes nicht mehr möglich, noch mehr zu geben. Aber es ist Gottes freie Liebe, die ihm hierin die Möglichkeit nimmt, es auch noch anders zu können. Gerade dieses Zusammensein von höchster Unabänderlichkeit und Freiheit zugleich gibt der Gnade den wahrhaft göttlichen Glanz: Wenn Gott sich selbst mitteilt, ist die

^{12a} Hier wäre zu ergänzen, daß die Übersetzung „teilhaft“ in 2 Petr 1,4 auch nicht genau den Sinn von *κοινωνοί* trifft.

¹³ Vgl. Karl Rahner: Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“. In: Schriften zur Theologie IV, 103–133, wo er aufzeigt, daß die *Oikonomia* der trinitarischen Offenbarung die Trinität in sich selbst ist.

Oikonomia dieser Mitteilung unabänderlich, wie Gottes Wesen selbst unabänderlich ist. Ist Gottes Selbsteinsatz darin aber unendlich hoch, dann ist es auch die göttlichste Form von Freiheit, die ihn zu diesem Selbsteinsatz bewegt: eine Liebe, die nichts für sich selbst sucht.

Gerade diese Erkenntnis läßt die katholische Theologie bei der Gnade nicht nur von der Rettung des Sünders sprechen, sondern führt sie dazu, vom „Übernatürlichen“ zu stammeln. Nicht, als ob sie vergessen könnte, daß wir gerade als Sünder die Gnade erfahren. Nicht, daß sie in erster Linie daran interessiert wäre, wie sich diese übernatürliche Gnade demgegenüber verhält, worauf wir sozusagen als unseren Besitz pochen könnten: unsere Natur. Es ist wirklich der *Deus semper maior*, der in der Überfülle seiner Herablassung unseren Blick gebannt hat. Es mag durchaus sein, daß dieses Gestammel vom Übernatürlichen dem Außenstehenden ähnlich un gelenk und unverständlich vorkommt wie die Antwort der einen von den drei Königstöchtern im Märchen auf die Frage, wie lieb sie ihren Vater hätte. Sie, die ihren Vater wirklich liebte und mehr als ihre wortgewandteren Schwestern, antwortete, sie liebe ihren Vater so sehr wie Salz, weil ihr das als das Köstlichste erschien. Wenn unsere Theologie hier ähnlich in der Aussagemöglichkeit versagen muß, so wäre es doch schon einmal gut, wenn die Außenstehenden merken könnten, daß wir vom Übernatürlichen nicht reden, um mit unserer Natur beim Aufrechnen gegen die Gnade eine vielleicht zwar schwache, aber doch unverdrängbare Position zu haben, sondern um die unverständliche Liebestat Gottes allerdings ohne Pathos, doch möglichst scharf aussagen zu können.

III

Wir haben festgestellt, daß Inkarnation und Gnadenordnung zusammen die eine übernatürliche Ordnung sind. Diese Einheit gründet zwar auch, aber nicht nur darin, daß der menschengewordene Gottessohn uns die Gnade verdient hat, die wir durch ihn empfangen. Das könnte noch eine rein faktische Verknüpfung sein. Beide, Inkarnation und Gnade für uns alle, sind vielmehr ineinander und miteinander die eine heilvolle Selbstmitteilung Gottes an die Welt. Gnade als heilvolle Gegenwart des Vaters kann es immer nur durch den Sohn im Heiligen Geist geben.

Aber eine erneute Spannung erhält dieses Grundgesetz der Oikonomia durch das Faktum, daß der Sohn Mensch geworden ist. Wir können von uns aus zwar keine Heilsordnung entwerfen, in der sich Gott durch seinen Sohn ohne Inkarnation mitteilen würde. Wir brauchen es auch nicht. Wir können nicht einmal entscheiden, ob eine solche überhaupt

möglich wäre¹⁴. Im Grund sind das auch unwichtige Fragen. Auf der anderen Seite ist aber die hypostatische Mitteilung des Sohnes an seine menschliche Natur eine absolut freie Bindung, die nicht notwendig so erfolgen mußte. Ihre Gnadenhaftigkeit verrät sie gerade dadurch, daß sie eine freie Wahl des liebenden Gottes zur Voraussetzung hat. Wir stehen also vor einem scheinbaren Dilemma: Wenn wir den absoluten Gnadencharakter der Verbindung des Sohnes mit seiner menschlichen Natur betonen, dann scheint die Folge: Die Inkarnation ist zwar die schönste Erfüllung der übernatürlichen Ordnung, sie ist sinnvoll und angemessen — aber sie ist eine Form der Mitteilung Gottes unter anderen möglichen. Betonen wir dagegen, daß unsere ganze Gnadenordnung bis ins Wesen der Gnade selbst in der Inkarnation gründe — über das selbstverständliche Bekenntnis hinaus, daß Christus der gefallenen Menschheit wieder neue Gnade verdient hat — dann verliert die Inkarnation allem Anschein nach etwas von ihrer absoluten gnadenhaften Liberalität. Man muß nämlich die Gefahr sehen, die darin liegt, daß die Inkarnation dann leicht zu so etwas wie einem bloßen Funktionswert in einem ewigen göttlichen Prozeß wird, der alles schon vorwegnimmt¹⁵.

Angesichts dieses Dilemmas könnte man durchaus versucht sein, bei Christus und seinem Kreuz stehenzubleiben und zu sagen: Da kommt mir Sünder die Gnade Gottes einzig und allein entgegen. Was kann darüber hinaus noch interessant sein? Sind das alles nicht Konsequenzmachereien einer Theologie, die vergißt, vor dem Kreuz in die Knie zu sinken?

Hier darf man aber nicht vergessen, daß die Zeit der Kirche, die am unmittelbarsten unter dem Eindruck des Kreuzes und der Verherrlichung Christi stand, offenbar schon um dieses Kreuzes willen nicht allein bei der Verkündigung vom Kreuz stehengeblieben ist. Und zwar beschränken sich die Aussagen des NT, die über das Faktum von Kreuz und Auferstehung hinausgehen, nicht nur auf die Präexistenz des Sohnes. Gewiß erhält das Kreuz sein Gewicht erst durch diese Aussage, daß es Gott der Sohn selbst ist, der hier den Tod eines Gehenkten starb. Aber darüber hinaus macht das NT sich ausführliche Gedanken über das Verhältnis Christi zur Schöpfung von Anfang an. Nicht, daß Kreuz und Auferstehung noch überboten werden könnten durch andere Ereignisse oder durch andere Beziehungen Christi zur Welt. Aber sie können erst voll ausgeschöpft

¹⁴ Den Beleg liefert die alte Kontroverse zwischen Thomisten und Skotisten über das Motiv der Inkarnation (wenn auch durchweg nicht unter dem Gesichtspunkt der „Möglichkeit“ gestellt).

¹⁵ Einen solchen Vorwurf erhebt Kühn gegen die christologische Theologie Karl Barths und gegen neuere Lösungen der katholischen Theologie. Vgl. S. 167 (auch S. 130). — Wir gebrauchen hier und im folgenden „Liberalität“ mit den Nuancierungen des lat. „*liberalitas*“.

werden, wenn die Stellung Christi schon der Schöpfung gegenüber gesehen wird. Ostern ist ja nichts anderes als die Vollendung dieser Welt, die im Anfang geschaffen wurde. Am deutlichsten spricht Kol 1, 16 über die Stellung des Christusgeheimnisses der Schöpfung gegenüber. „Alles ist in ihm erschaffen“ und „alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen“. Indem Christus bereits als die in der Schöpfung wirksame — vom Blick des NT her personale — Weisheit Gottes und damit schon als Schöpfungsmittler¹⁶ erkannt ist, wird die Gefahr gebannt, die entscheidende Christusoffenbarung nur als Episode zu sehen. Aber andererseits bleibt auch alles, wie es gekommen ist, in der absoluten Freiheit Gottes, der nach außen hin die göttlichste und ungeschuldetste Liebe schenkt.

Das Christuserignis ist die Form, in der sich das „Auf-ihn-hin“ und „Für-ihn“ der Schöpfung realisiert. Die Inkarnation — unter Einschluß von Kreuz und Verherrlichung — ist die letzte und unüberbietbare Erfüllung einer Schöpfung, die für Christus und auf ihn hin da ist. Die Menschwerdung ist zwar absolut frei. Niemand wüßte auch nur um diese göttlichste Möglichkeit Gottes, wenn Gott sie nicht selbst realisiert hätte, geschweige denn, daß die Schöpfung sie verlange. Aber im Geheimnis Gottes war sie mit seinem Schaffen verbunden.

Wenn wir versuchen, von der Erfüllung der Gottesoffenbarung in Christus her diesem Geheimnis nachzusinnen, müssen wir zunächst wohl folgendes sagen: Indem Gott, wie er als Dreieiniger ist, schafft, schafft er auf seinen Sohn hin und für den Sohn. Daß es überhaupt außer Gott eine Schöpfung geben kann, hat letztlich seinen Grund darin, daß Gott einen Sohn hat. Denn in ihm ist Gott offen. Und darin ist auch Platz für Gottes Schöpfung. Nicht, daß der Sohn mit der Schöpfung auf einer Stufe stünde. Nicht, daß er zum vollen Sohnsein der Schöpfung bedürfe¹⁷. Aber die Schöpfung bedarf des Sohnes. Sie kann von Gott ihr Dasein nur durch den Sohn empfangen, der gleichfalls, aber innergöttlich vom Vater ist.

Schon hier muß allerdings auch gesehen werden, daß das Geheimnis des Sohnes das des Heiligen Geistes miteinschließt. Gott kann in sich selbst nicht offen sein, ohne daß diese Offenheit zugleich wieder einmündet in die Innigkeit Gottes. Dieser reißende Strom göttlicher Innigkeit, der Vater und Sohn zueinander branden läßt, ist umgekehrt für die Schöpfung hütendes Geheimnis, das sie davor bewahrt, in den tosenden

¹⁶ Vgl. dazu Franz Mußner: Gottebenbildlichkeit II. *LThK 4 (1960) 1088/9 — „Sophia-Christologie“ im NT.

¹⁷ Die klare Absetzung des Logos von der Schöpfung und seine Stellung ganz auf Seiten Gottes war das dogmengeschichtlich bedeutsame Ergebnis der vielfältigen Kontroversen gegen den Subordinatianismus in der alten Kirche. Dabei ist aber der Gedanke einer besonderen Verbindung zwischen Logos und Schöpfung, der im NT sehr kräftig ausgezeichnet ist, zu sehr in den Hintergrund getreten.

göttlichen Feuerbränden in Bedeutungslosigkeit aufgelöst zu werden. Die liebende Bewahrung läßt aber zugleich einen Raum für die Schöpfung, in dem sie — in ihrer Eigenständigkeit, die ihr als Geschöpf des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist zukommt¹⁸ —, aus Gnade in den Strom des inneren Lebens Gottes aufgenommen werden kann.

Die Inkarnation ist nun — und das ist der zweite Schritt unserer Überlegung — zweifelsohne die Erfüllung der Schöpfungsrichtung auf den Sohn hin. Nachdem wir schon das Schöpfungswerk als Werk des dreieinen Gottes aufzufassen versuchten — unbeschadet der Glaubenslehre, daß die eine Trinität die gemeinsame Wirkursache der Schöpfung ist —, ist es notwendig, daß wir ausdrücklich den Gnadencharakter dieser Erfüllung noch einmal deutlich herausstellen. Denn es handelt sich hier — in der Erfüllung — nicht mehr darum, daß etwas durch den Sohn im Heiligen Geist außer Gott noch sein darf, sondern hier handelt es sich darum, daß Gott sich aus seiner innersten Mitte heraus an dieses Geschaffene waggibt. Doch diese Selbstentäußerung Gottes zunächst in die menschliche Natur Christi hinein kann nach der Schrift nicht aufgefaßt werden als ein planloses Sich-weg-Geben Gottes an irgendein nächstes bestes Geschöpf. Das Auf-den-Sohn hin der Schöpfung und die Selbstentäußerung Gottes an das Geschöpf werden hier zu der von Gottes erwählender Gnade vorbestimmten Einheit, die das fleischgewordene Wort ist¹⁹. Eben dieses eine Geschaffene, die menschliche Natur Christi,

¹⁸ Es braucht eigentlich nicht eigens darauf hingewiesen zu werden, daß die Schöpfung durch den Sohn im Heiligen Geist nicht dem Prinzip widerspricht, daß die *causa efficiens* aller geschaffenen Dinge immer die gesamte Trinität ist. Die dogmatische Tradition kennt schon lange die Frage, ob Gott der dreieine (*Deus qui trinus*) oder ob Gott gerade als dreieiniger Ursache der Schöpfung ist (*Deus qua trinus*). Der Frage wird meist wohl weniger Gewicht beigemessen als ihr zustände. Ausführlicher und im Sinn der Formel „durch den Sohn im Heiligen Geist“ geht Joh. Brinktrine: Die Lehre von Gott 2. Bd. Paderborn 1954 S. 174/5 darauf ein. — Freilich wird man die Präposition „in“ für die Stellung des Heiligen Geistes der Schöpfung gegenüber anders beziehen müssen, als wenn wir vom durch Christus Erlösten und Geheiligten sagen, er sei „im“ Heiligen Geist. Demnach ändert sich auch der Sinn der für den Logos gebrauchten Präposition „durch“. „Schöpfung im Heiligen Geist“ will das Wunder ausdrücken, daß es inmitten der göttlichen Unendlichkeit noch Raum für die Eigenständigkeit des Geschöpfes geben kann. Das Sein der Erlösten im Heiligen Geist gründet dagegen in dem Wunder, daß die selbständig bleibenden Geschöpfe in die innere Lebensbewegung Gottes hineingenommen werden.

¹⁹ Unbeschadet der exegetischen Klärungsarbeit um Kol 1,16 wird man in der gedanklichen Durchdringung des Auf-Hin der Schöpfung auf Christus zwei Stufen unterscheiden können: einmal das besondere Auf-den-Sohn-hin, das in der menschlichen Natur Christi liegt; dann die Richtung auf den menschgewordenen Christus hin, die der gesamten übrigen Schöpfung eignet.

kann nicht anders sein als in der Verbindung mit dem Sohn, denn sie ist das Geschaffene, das als solches erst wirklich ist, indem es vom Sohn angenommen ist. Ohne diese Annahme wäre dieses Geschaffene, so wie es ist, gar nicht möglich gewesen.

Das heißt aber keineswegs, daß die geschaffene menschliche Natur Christi gegenüber den anderen Geschöpfen etwas weniger geschöpflich und etwas mehr „göttlich“ wäre. Sie wird zwar als menschliche Natur ganz und gar bestimmt durch ihre einzigartige und höchstmögliche — der Superlativ will hier nicht rhetorisch, sondern wörtlich genommen werden! — Nähe zu Gott. Aber gerade deshalb — und nicht trotzdem — ist sie auch das Kreatürlichste, was möglich ist. Andernfalls wäre sie ein Zwitter, der Gott keine Freude machen könnte und uns Menschen nichts nützen würde²⁰.

Wir sprachen von dem Dilemma der Gnadenordnung, das darin zu liegen scheint: je enger wir das Wesen der Gnade an Christus binden, um so mehr scheint die Liberalität Gottes bedroht; je mehr wir die Liberalität Gottes im Christusereignis betonen, um so weniger scheint das Wesen der übernatürlichen Gnade selbst in Christus begründet werden zu können. Wir sehen vom Geheimnis der Inkarnation her, daß diese Spannung nur vordergründig logischer Art ist. Sie führt uns aber zu einer Spannung, die im Geheimnis der Inkarnation selbst begründet ist. Gott kann nur im Sohn offenbar sein und so kann er sich an die Welt auch nur durch den Sohn mitteilen. Aber diese Offenbarung und Mitteilung erfolgt dann in einer Form der Verwirklichung, für die es entscheidend ist, daß sie nicht aus einer innergöttlichen Funktionsnotwendigkeit heraus so erfolgen mußte, sondern daß sie frei ist. Auch hier könnte kurzschlüssige Logik so zu harmonisieren versuchen: die menschliche Natur Christi ist zwar eine besonders schöne Gnadenfürgung, aber letztlich doch nur ein Fall, der notwendig hinter dem Wesentlichen, dem ewigen Sohn selbst, verblassen muß, weil sie für den Sohn selbst doch nur akzidentelle Bedeutung hat.

Es muß jedoch energisch betont werden, daß die menschliche Natur Christi nicht nur ein Fall ist, der unter vielen anderen möglich und gleich realisierbar wäre. Die Freiheit Gottes in der übernatürlichen Ordnung wäre gewiß nicht gut erfaßt, wenn man sich den göttlichen Willen in der *libertas specificationis* verschiedenen gleich naheliegenden Realisationsmöglichkeiten gegenüber vorstellen würde, von denen eine dann die menschliche Natur Christi wäre. Sie ist deshalb kein Fall, weil in ihr

²⁰ Vgl. dazu Felix Malmberg: Über den Gottmenschen. Quaestiones disputatae 9. Basel—Freiburg—Wien 1960, der seine christologische Lösung auf dem augustinischen Axiom aufbaut: (Humana natura Christi) „ipsa assumptione creatur“. (S. 38 ff.).

die Tendenz zu ihrer letzten Erfüllung gekommen ist, die jeder Schöpfung wesensgemäß innewohnt: auf den Sohn hin zu sein. Gerade die „letzte Erfüllung“, die diesen „Punkt“ der Schöpfung auf den oberflächlichen Blick hin zunächst einmal als Schlußpunkt hinter einer großen Entwicklungslinie erscheinen läßt, verhindert, daß es sich hier um einen Fall, wenn auch um den denkbar höchsten, handelt. Die „letzte Erfüllung“ ist etwas, was jenseits aller Entwicklung von der Welt her liegt. Es handelt sich darin nicht um den kontinuierlichen Schlußpunkt hinter einer Entwicklung, die von sich aus auf diesen Schlußpunkt hin tendierte, sondern um eine absolut freie Liebesneigung Gottes, welche die Vollendung dadurch bringt, daß er selbst in die Welt eintritt.

Auch dies erscheint zunächst paradox: Alles ist auf ihn, den Sohn hin erschaffen, aber offenbar für uns Menschen wird dies Auf-ihn-hin-von-Anbeginn erst dadurch, daß er sich völlig frei und aus reiner Liebe der Welt geschenkt hat. Gewiß hängt dies Paradox schon zusammen mit dem Paradox, daß es überhaupt vor Gott ein Geschöpf gibt: etwas, das, um sein zu können, notwendig weniger ist als Gott, das aber aus eben diesem Grund offensteht für den höchsten Liebeserweis Gottes, durch den er sich so schenkt, wie er in sich selbst ist. Auch die Schöpfung ist ein Geheimnis im eigentlichen Sinn des Wortes: Gott, der nur für sich selbst da ist und der sich nur an sich selbst orientieren kann, stellt etwas so aus sich heraus, daß es nicht nur einen bloßen Funktionswert im einzig wichtigen göttlichen Geschehen hat, sondern daß es für Gott da ist und vor ihm einen Eigenwert hat: Es wird von Gott so geliebt, daß es wirklich das Geschöpf ist, das es ist.

Hier zeigt sich, daß man das Auf-Christus-hin der Schöpfung und damit die Begründung der übernatürlichen Ordnung nicht verstehen kann, wenn man nicht trinitarisch im Vollsinn denkt, wenn man also den Heiligen Geist unterschlägt. Wir haben schon darauf hingewiesen. Weil die Schöpfung auf den Sohn hin im Heiligen Geist geschieht, ist sie vom Zwang befreit, nur Funktion sein zu müssen. Die Freiheit, als Schöpfung sie selbst vor Gott zu sein, hat sie, weil in Gott mit dem Vater und dem Sohn der Heilige Geist ist. Ebenso rührt die Möglichkeit, daß etwas, das so anders ist als Gott wie das Geschaffene, dennoch in diese Einigung mit Gott kommen kann, wie es in der Inkarnation für die menschliche Natur Christi und durch sie für die ganze Welt geschehen ist, aus der zugleich wahren und einenden Kraft des Geistes Gottes. Er ist es auch, der die menschliche Natur Christi dem Gesetz der Funktion und des Falles enthebt und die Einheit ermöglicht, die Christus ist. Wo also in der Begründung der übernatürlichen Ordnung der Heilige Geist unterschlagen wird, geht nicht nur er selbst verloren (und weitergedacht Gott, wie er wirklich ist), sondern auch die menschliche Natur Christi verliert dort ihre tragende Be-

deutung. Weil der Heilige Geist sowohl der Schöpfungs- als auch der Erlösungsordnung sein Siegel aufgeprägt hat, verhütet er, daß einerseits die menschliche Natur Christi zwar als menschliche Natur ernst genommen wird, aber dann doch irgendwie im ganzen der übernatürlichen Ordnung Fall bleibt. Andererseits verhindert er, daß alles als göttliche Funktion schon von Ewigkeit her vollzogen ist. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß in beiden Fällen die menschliche Natur Christi letztlich entleert wäre.

Wenn man hier noch einmal einen Blick zurückwirft auf die Kontroverse der katholischen und reformatorischen Theologie in der Gnadenlehre, scheinen grundlegende Schwierigkeiten gerade darauf zurückzuführen sein, daß beide Seiten zu wenig trinitarisch denken und daß sie insbesondere das dem Heiligen Geist eigene Wirken in der Schöpfungs- und Heilsordnung zu wenig beachten. Ohne eine trinitarische Heilslehre vermag weder die reformatorische Theologie den *G n a d e n* charakter des Heilstodes am Kreuz genügend aufzuhellen²¹, noch vermag die katholische Theologie genügend aufzuweisen, wie die übernatürliche Ordnung mit dem inneren Lebensgeheimnis Gottes und seiner Äußerung in der Menschwerdung des Sohnes verbunden ist.

IV

Nachdem wir uns bemüht haben, der einen Forderung zu entsprechen und die übernatürliche Ordnung als Entäußerung des innergöttlichen Lebens an seine Schöpfung zu verstehen, ist noch ein Wort zum Gnadencharakter des Todes am Kreuz und der Auferstehung zu sagen. Wir sind am Anfang ja gerade von dem Vorwurf ausgegangen, in der katholischen Theologie sei die Botschaft vom Heilstod Jesu nicht eins und alles, wenn vom Heil gesprochen wird. Und wo versucht werde, die übernatürliche Ordnung enger mit dem Christusereignis zu verbinden, werde im Grunde alles schon mit der Inkarnation vorweggenommen²². Geben die eigenen vorangegangenen Ausführungen diesem Vorwurf nicht neue Nahrung? Bisher wurde immer nur von der Inkarnation als letztem Grund für unsere übernatürliche Ordnung gesprochen, aber nicht vom Kreuz.

Dazu ist zunächst folgendes zu sagen: Man kann von der Inkarnation in einem sozusagen eingeschränkten technischen Sinn sprechen, indem

²¹ Das Dilemma bei Kühn besteht z.B. darin, daß trotz aller Beteuerung, daß nur am Kreuz die Gnade offenbar wurde, das Kreuz selbst nur eine Wiederherstellung der ersten Natur gebracht hat. Wenn es so wäre, läge darin sicher eine besondere Freundlichkeit Gottes, der das schuldhaft Verlorene wieder zurückschenkt. Aber die eigentliche Tiefe der Freundlichkeit Gottes, die sich am Kreuz gezeigt hat, läßt sich so allein nicht ausschöpfen.

²² Vgl. Kühn, a. a. O. S. 167.

man unter ihr den Augenblick versteht, in welchem Gott als einzig handelndes Subjekt die menschliche Natur Christi schuf und damit annahm. Aber wenn etwa Johannes das Geheimnis der Inkarnation kündigt²³, beschränkt er sich nicht auf diesen einen Augenblick, sondern es kommt ihm gerade im Gegenteil darauf an, daß der Logos sein Zelt unter uns aufgeschlagen hat. Hier ist die Inkarnation die Entscheidung Gottes für ein menschliches Leben, das gerade als menschliches Leben Bedeutung hat, insofern Gott selbst nun auch Subjekt dieses menschlichen Lebens ist. Dieses echt menschliche Leben ist nicht nur Objekt und berechnete Stelle in einem es überfassenden Heilsplan, sondern es ist Gottes persönliches Heilshandeln selbst. Wenn wir im Voraufgehenden von der Inkarnation gesprochen haben, dann war in diesem umfassenden Sinn von ihr die Rede. In diesem Sinn schließt sie die Passion und die Auferstehung mit ein, und zwar wird der Tod dann nicht nur zum zeitlichen Schlußereignis dieses Lebens, sondern er ist die zusammenfassende Vollendung des menschlichen Lebens Gottes unter uns. Gerade aus diesem Grund ist der Tod Christi ja die höchste Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes an die Welt überhaupt.

Inkarnation, Tod und Auferstehung und das dazwischenliegende menschliche Leben sind ein Geheimnis. Erst im gesamten Leben, im Sterben und in der Verherrlichung Christi erfahren wir, wie dieses menschliche Leben so auf den Logos hin ausgerichtet ist, daß er selbst darin mit seinem letzten und persönlichsten Auf-den-Vater-hin ganz zugegen ist.

Auch hier ist es wieder der Heilige Geist, der das ermöglicht. Er allein bringt das Auf-den-Logos-hin dieser geschaffenen Wirklichkeit so in das Innerste des Logos, daß ihr Sein und Schicksal Sein und Schicksal des Logos wird; er aber wahrt auch die Bedeutung dieses Geschaffenen, daß es in der Woge des Logos auf den Vater hin nicht belanglos wird. Vor allem wirkt er aber als Geist Christi, daß dieser Vorgang des Kreuzes und der Verherrlichung nicht beschränkt bleibt zwischen Vater und Sohn, sondern daß er die Welt Christi — zunächst also die Menschen, dann aber auch den gesamten Kosmos — in dieses Geschehen einbezieht.

Wer das Kreuz und die Verherrlichung nicht als die zu ihrem vollen Ende gekommene (vollendete) Menschwerdung begreift, kann auch die Gnadenstat Gottes am Kreuz nicht ausschöpfen. Auch so erweist sich die übernatürliche Ordnung wieder als Einheit. Das Zentralgeschehen der Menschwerdung bis zum Kreuz und zur Verherrlichung hin ist nicht auch Quelle der Gnade, sondern es ist die wesentliche Quelle der Gnade. Wir haben nicht einen schon festen Begriff des Übernatürlichen, den wir dann nachträglich auch auf die Inkarnation und Gnadenordnung an-

²³ Vgl. den Zusammenhang Joh 1, 14—18.

wenden, sondern zuerst kommt die Selbsterschließung Gottes in Christus, und um deren unsagbares Geheimnis als Geheimnis schlechthin sagen zu können, bilden wir den theologischen Begriff des Übernatürlichen.

V

Eine letzte Frage ist allerdings noch offen: Wie ist es, wenn dieser Ansatz stimmt, mit der Gnade im Paradies? Widerspricht nicht die übernatürliche Ausstattung vor dem Sündenfall der These, daß Christus sowohl Seins- als auch Erkenntnisgrund der Gnade ist? Muß man den christologischen Ansatz der Gnade nicht doch zu einem heilsgeschichtlichen ausweiten?

Von Gnade im übernatürlichen Sinn spricht die katholische Lehre schon für den Paradieszustand. Wenn die dogmatischen Formulierungen von Trient hier auch auffällig vorsichtig sind²⁴, besteht inhaltlich doch kein Zweifel, daß der paradiesische Zustand ein übernatürlicher Zustand war. Es besteht hier natürlich die Möglichkeit, die Gnade des Paradieses nach der skotistischen Doktrin in der auch ohne Sündenfall erfolgenden Inkarnation christologisch zu verankern. Aber auch in diesem Fall kommt man nicht um die Tatsache herum, daß eine solche paradiesische Inkarnation ihrem eigentlichen Aussagegehalt nach nur völlig vage bekannt wäre, denn die Epiphanie Gottes und seine Selbstmitteilung wären dann gerade doch nicht durch Tod und Auferstehung erfolgt.

Aber auch die protestantische und jansenistische Lösung bietet keinen rechten Ausweg aus dem Dilemma: Wenn man alles, was das Paradies auszeichnete, auf seiten einer Gott ganz offenstehenden und hingegebenen Natur bucht und die Gnade in der verzeihenden Huld Gottes im Kreuzestod Christi allein begründet, wird Christus allenfalls der Restaurator, aber nicht die innerste und eigentliche Epiphanie Gottes, der Gott erschließt, wie er in sich ist — es sei denn, man würde sich zu der Blasphemie versteigen, Gott habe die Sünde gebraucht, um sich so offenbaren zu können, wie er in sich selbst ist. Aber das haben weder die Reformatoren noch die Janse-nisten behauptet.

Die Schwierigkeit der Urstandsgnade ist aber wohl die Schwierigkeit der Urstandstheologie überhaupt. Der Urstand ist uns in der Offenbarung nicht direkt gegeben, sondern nur in einer gewissen reflexen Brechung — soweit er nämlich zum Verständnis der gegenwärtigen Heils-situation notwendig ist²⁵. Wir können deshalb von der Gnade des Urstandes viel weniger konkret sprechen als von der Gnade, die vom Kreuz

²⁴ D 788—789. Dort ist von *sanctitas et iustitia* im Urzustand die Rede.

²⁵ Vgl. Henricus Renckens: Urgeschichte und Heilsgeschichte. Mainz 1959, der die ersten Genesiskapitel von diesem hermeneutischen Prinzip her auslegt.

Christi her ihre greifbare Gestalt hat. Auf die Gnade des Urstandes lassen sich gewiß einige formale Bestimmungen des Übernatürlichen anwenden, aber wir dürfen wohl nicht vergessen, daß wir keine sehr konkreten Angaben darüber machen können, wie das Heil ausgesehen hätte, wenn der Mensch im Paradies geblieben wäre. Daß es trinitarisch verankert war, läßt sich aus dem oben Gesagten leicht postulieren. Wie aber die Hinordnung der Welt auf den Logos im Heiligen Geist in der damaligen Ordnung realisiert worden wäre, läßt sich kaum sagen — und wir brauchen es wohl auch nicht zu sagen. Wichtig ist, und zwar zum Verständnis Christi und seiner Heilsgeschichte, daß am Anfang ein übernatürlicher Heilszustand war, der durch die Schuld der Menschen verloren ging. Daß dieser Heilszustand übernatürlich war, können wir erst reflex von der Heilsgeschichte in Christus her zurückschließen²⁶.

Damit können wir auch auf den Vorwurf antworten, unsere gesamte Theorie vom Übernatürlichen sei letztlich doch sehr abstrakt und damit gerade nicht heilsgeschichtlich, weil sie gar nicht von der konkreten Sündensituation des Menschengeschlechts ausgehe. Von der Heilsoffenbarung her, wie sie sich wirklich ereignet hat, müssen wir wohl sagen, daß gerade in der Art und Weise, wie Gott auf die Sünde hin geantwortet hat, seine Göttlichkeit sichtbar wurde. Nicht als ob er die Sünde gebraucht hätte! Aber darin, daß er nicht nur die Sünde wieder gutmachte und sühnte, sondern daß er den Sohn hingab, um den Knecht zu erlösen, hat seine Gnadenoffenbarung die Sünde um ein Unendliches überboten. Durch die zu enge Fassung der Satisfaktionslehre ist diese unendliche Überlegenheit der Gnade nach der positiven Seite hin gegenüber dem Ausschlag der Sünde nach der negativen Seite hin zu wenig berücksichtigt. Das NT kennt diese Überlegenheit sehr wohl²⁷. Es bleibt gegenüber der anselmischen und später traditionellen Ableitung der Satisfaktionslehre deshalb auch das Bedenken, ob die Unendlichkeit der Beleidigung Gottes durch die Sünde, wenn es nur um eine Reparation gegangen wäre, nicht durch eine Unendlichkeit gleichen Stils hätte wieder gutgemacht werden können. Wäre es wirklich unmöglich, daß die Unendlichkeit dessen, auf den eine Handlung zielt, wenn sie nach der negativen Seite hin eine unendliche Beleidigung bewirkt, nach der positiven Seite hin — durch Gottes Gnade — eine unendliche Verehrung bewerkstelligen könnte, ohne daß es dazu der Menschwerdung bedurft hätte? Ist nicht der verzeihenden Sünderliebe Gottes ihr entzückendster Glanz genommen, wenn nicht dieses Übermaß, dieses im wahr-

²⁶ Dem entspricht, daß wir eine letzte heilsgeschichtliche Einordnung des Sündenfalls der Menschheit erst im NT haben: Röm 5, 12–19.

²⁷ Vgl. Röm 5, 15–20. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Tendenz des Lukasevangeliums, Gottes und seines Gesalbten Wesen an der unbegreiflichen Sünderliebe zu erhellen.

ren Sinn Unnötige darin gesehen wird, wie es im Verhalten Gottes den Sündern gegenüber aufleuchtet?

Auch nach der Seite hin erweist sich also der Begriff des Übernatürlichen nicht als abstrakt und der Heilsgeschichte entgegengesetzt, sondern wie überall, so ist er auch hier ein — freilich dürftiges — Hilfsmittel, um die Göttlichkeit der Gnadenoffenbarung nicht in irgendeinem Geschöpflichen, sondern im Wesen Gottes selbst zu begründen, dem Wesen, das nur im Logos offenbar geworden ist und werden kann und das nur im Heiligen Geist durch den Logos mitgeteilt worden ist und werden kann. Das große Wunder darin ist die menschliche Natur Christi, die aus Liebe frei gewählt wurde, und die dann doch der adaequate Ausdruck Gottes selbst war und in deren konkreter Eigenart und Geschichte all das begründet ist, was wir als Gnade glaubend erfahren.

„Volk Gottes“ im Neuen Testament¹⁾

Von Professor Franz Mußner, Trier

Die biblische Volk-Gottes-Theologie ist in der Septuaginta und im Neuen Testament begrifflich vor allem an den Terminus *λαός* gebunden²⁾. Darum muß dieser bei ihrer Behandlung besonders ins Auge gefaßt werden.

I. Wortstatistik (für das Neue Testament)³⁾

Den hebräischen Terminus *‘am*, mit dem im Alten Testament vorzüglich Israel bezeichnet wird, besonders in der Verbindung *‘am IHWH* („Volk Gottes“), gibt die Septuaginta regelmäßig wieder mit *λαός*. Dieses Wort kommt dann auch im Neuen Testament sehr häufig vor, nämlich 140mal, davon 132mal im Singular: Markus 3mal, Matthäus 14mal, Lukas 36mal (dazu in Apg 48mal), Johannes 2mal (Ev; dazu in der Apk 8mal); Paulus 11mal; Hebr 13mal. *λαός* gehört also zu den Lieblingswörtern des Lukas.

II. *λαός* als Volk Israel⁴⁾

Ähnlich wie in der Septuaginta besitzt *λαός* auch im Neuen Testament häufig einen spezifischen Sinn, der sich zunächst überall dort zeigt, wo *λαός* und *ἐθνη* voneinander abgehoben werden, so etwa in Lk 2, 32: *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ* (freies Misch-Zitat aus Is 42, 6 und 46, 13). Vgl. ferner Apg 4, 10 („es soll euch und dem ganzen

¹⁾ Vortrag vor Religionslehrern an Berufsschulen, der z. T. Bekanntes, aber nicht hinreichend Bewußtes bringt. — Ausgewählte Literatur: H. Strathmann/R. Meyer, Art. *λαός*: ThWzNT IV, 29—57; N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums (1941; Neudruck Darmstadt 1963); W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (Uppsala 1943); L. Cerfaux, La Théologie de l'Église suivant saint Paul (Paris 1948) 31—57; A. Oepke, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung (Gütersloh 1957); I. Backes, Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund: TrThZt 69 (1960) 111—117; ders., Das Volk Gottes im Neuen Bund, in: Die Kirche — Volk Gottes (Stuttgart 1961) 97—129; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament (Quaest. disp. 14, Freiburg 1961) 133—140; A. Voegtle, Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung, in: SENTIRE EKKLESIAM (Freiburg 1961) 50—91; H. Schlier, Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Briefen, in: UNIO CHRISTIANORUM, Festschr. f. Erzbischof L. Jaeger (Paderborn 1962) 147—159.

²⁾ Zur Volk-Gottes-Idee im Alten Testament vgl. etwa Dahl (s. Anm. 1), 2—50; H. Groß, Volk Gottes im Alten Testament, in: Die Kirche — Volk Gottes (Stuttgart 1961) 67—96; H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk (Zürich 1960); J. Scharbert, Art. Volk (Gottes): Bibeltheol. WB (Graz 1962) 1147—1158 (weitere Literatur).

³⁾ Nach Strathmann (ThW IV, 49).

⁴⁾ Vgl. ebd. 51 ff.

Volk Israel kundgetan werden...“); 13, 24 (Johannes hat eine Taufe der μετάνοια für das ganze Volk Israel verkündet); dazu den Ausdruck ὁ λαὸς οὗτος in Mt 13, 15 (vgl. Is 6, 9 f); ὁ λαὸς οὗτος Ἰσραήλ in Apg 13, 17; ὁ λαὸς τῶν Ἰουδαίων in Apg 12, 11. Diese und andere Stellen beweisen zur Genüge einen religiösen Gebrauch der Terminus λαός, weil in ihnen für Israel stets dieses Wort und nicht etwa ἔθνος gebraucht wird, das zur Bezeichnung eines heidnischen Volkes dient. Und daß dieser termin. techn. speziell sich bei Lukas häufig findet, hängt sehr wahrscheinlich mit seiner Tendenz zusammen, in der *lingua sacra* der Septuaginta zu schreiben.

III. λαός als die christliche Gemeinde⁵

Im Neuen Testament läßt sich ein folgeschwerer, mit den heilsgeschichtlichen Entscheidungen zusammenhängender Transpositionsvorgang beobachten⁶. Hier wird nämlich dieser in der Septuaginta dem Volk Israel vorbehaltene Terminus λαός allmählich auf die christliche Gemeinde übertragen. Interessanterweise fehlt diese Transposition in den Evangelien, was wohl damit zusammenhängt, daß in ihnen ja im wesentlichen das vorösterliche Leben Jesu zur Sprache kommt und Jesu Predigt sich ja bewußt an Israel gewendet hat. Israel aber lehnte das ihm von Jesus verkündete Angebot Gottes ab und verwarf den Messias, und die apostolische Mission wendet sich dann bald auch den Heidenvölkern zu, um diesen jenes messianische Heil anzubieten, von dem Israel in seiner Hauptmasse nichts wissen will. Die christliche Kirche, die in der nachösterlichen Mission entsteht, ist schon bald eine Gemeinschaft aus ehemaligen Juden und Heiden, was nicht ohne Konsequenzen gerade für die Volk-Gottes-Theologie bleiben konnte. Programmatisch wird dieser Umstand auf dem Apostelkonzil zur Sprache gebracht; vgl. dazu Apg 15, 13—17 (aus der Rede des Herrenbruders Jakobus): „Als sie schwiegen, nahm Jakobus das Wort und sprach: Liebe Brüder, höret mich! Simon hat berichtet, wie sich Gott zuerst erbarmt hat, seinem Namen aus den Heiden ein Volk zu bereiten (λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ). Damit stimmen die Worte der Propheten überein, wie geschrieben steht: Danach will ich umkehren und die zerfallene Hütte Davids wieder aufbauen, ihre Trümmer will ich wiederherstellen und sie aufrichten, damit die Übriggebliebenen unter den Menschen den Herrn aufsuchen wie auch alle Heiden, über die mein Name genannt worden ist, spricht der Herr, der solches schafft.“ „Die zerfallene Hütte Davids“ ist das nach dem Tode des Königs Salomon politisch in zwei Reiche zerspal-

⁵ Vgl. ebd. 53 ff.

⁶ Zur „Motivtransposition“ in der Bibel s. H. Groß, Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip im Alten Testament, in: Exegese und Dogmatik (Mainz 1962) 134—152.

tene und bald auch religiös verlotterte Volk Israel, das nach der Verheißung des Propheten Amos (9, 11 f) in der Endzeit durch den Messias „wiederhergestellt“ werden soll. Jakobus sagt nun in seiner Rede auf dem Apostelkonzil, daß die Verheißung des Propheten ihre eschatologische Erfüllung in der Gemeinde des Messias Jesus findet, zu der aber im Unterschied zur jüdischen Heilserwartung nun auch die Heiden gehören⁷. Oder wie Jakobus vorher sagt: Gott will jetzt, in der Gemeinde des Messias Jesus, sich einen λαός auch aus den Heiden schaffen. Damit wird der bisherige Begriff vom λαός τοῦ θεοῦ transzendiert, weil nun auch die Heidenvölker miteinbegriffen werden und das „Volk Gottes“ nicht mehr, wie im Alten Bund, auf Israel beschränkt bleibt⁸. N. A. Dahl weist mit Recht darauf hin, daß damit Israel die Gottesvolkschaft nicht abgesprochen wird, aber diese eine Ausweitung erfährt, indem nun auch Heiden in das Volk Gottes aufgenommen werden⁹.

Schon weiter geht Paulus in den folgenden Texten: Röm 9, 24—28 („[Gott] hat zur Herrlichkeit vorbereitet, uns, die er auch berief, nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden... Wie er auch bei Osea sagt: ‚Ich werde das Nicht-mein-Volk mein Volk nennen und die Nichtgeliebte Geliebte, und es wird geschehen an dem Ort, an dem ihnen gesagt wurde: Nicht-mein-Volk seid ihr, dort werden sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden‘ [Os 2, 25. 1]. Isaias aber ruft über Israel: ‚Wenn die Zahl der Söhne Israels [auch] wie der Sand des Meeres wäre, so wird [doch nur] der Rest gerettet werden. Denn sein Wort zum Ziele bringend und eilends vollendend wird der Herr auf der Erde handeln‘ [Is 10, 22 f].“) Hier wird ein Doppeltes ausgesagt: einmal, daß ein Volk, das bisher „Nicht-mein-Volk“ war, nämlich die Heiden, jetzt „mein Volk“ ist, nämlich in der Kirche; zweitens: daß dennoch einst auch der Rest des alten Gottesvolkes, Israel, „gerettet werden wird“, also zum endzeitlichen Gottesvolk gehören wird. — Tit 2, 13 f („So erwarten wir die selige Hoffnung und die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus, der sich selbst für uns hingegeben hat, damit er uns erlöse von jeder Gesetzlosigkeit und sich ein Volk reinige, das ihm gehört und guten Werken nacheifert“). Hier wird der aus dem Alten Testament stammende Begriff λαός περιούσιος (vgl. Ex 19, 5 f; 23, 22; Deut 7, 6; 14, 2) für die christliche Gemeinde in Anspruch genommen, die nun weithin schon aus Heiden besteht.

⁷ Vgl. dazu noch Näheres bei F. Mußner, Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte, in: LEX TUA VERITAS, Festschr. f. Hub. Junker (Trier 1961) 293—306 (299—301).

⁸ Vgl. noch J. Dupont, ΛΑΟΣ ἘΞ ἙΘΝΩΝ: NTSt 3 (1956) 47—50; N. A. Dahl, A People for his Name (Acts 15, 14): ebd. 4 (1957) 319—327.

⁹ Ebd. 326.

Dazu vergleiche auch noch folgende Aussagen im NT: 1 Petr 2, 9 f („Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk zu eigen erworben, damit ihr die Großtaten dessen verkündet, der euch aus Finsternis berufen hat in sein wunderbares Licht. Die einst Nicht-Volk waren, sind jetzt Gottes-Volk; die kein Erbarmen fanden, haben jetzt Erbarmen gefunden“). Eine Reihe von Ehrentiteln werden hier (in V. 9) auf die christliche Gemeinde übertragen, die im Alten Testament Israel galten¹⁰: auserwähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft, heiliger Stamm, zu eigen erworbenes Volk (vgl. dazu Ex 19, 6; Is 43, 21; Mal 3, 17). Denn die Christen sind nun das erwählte und ausgesonderte Volk Gottes. In Vers 10 wird dies besonders ausgeführt, und zwar unter Anspielung an Os 2, 25 (ähnlich wie in Röm 9, 25). Der Prophet spricht von der Verstoßung und Wiederaufnahme Israels; 1 Petr aber bezieht es auf die christliche Gemeinde. Die Empfänger des Briefes waren als Heiden ein „Nicht-Volk“; nun sind sie der λαός Gottes geworden. „Früher waren sie kein Volk, sondern allenfalls eine Vielfalt von Völkern als Hellenen und Barbaren. Jetzt sind sie das eine Volk Gottes. Nur das Volk Gottes verdient den großen Namen Volk“ (Scheelke). Da der erste Petrus-Brief unabhängig vom Römer-Brief entstanden ist, zeigt sich, daß die Identifizierung der christlichen Gemeinde mit dem eschatologischen Gottesvolk um diese Zeit schon ein allgemeines Theologumenon des Christentums geworden sein muß. Scheelke weist auf die weltgeschichtlichen Folgen dieser Überzeugung hin: „So bildet sich also ein höchst bedeutsames neues geschichtliches und politisches Bewußtsein, das große Schöpfungen zeigen wird. Das Abendland als eine religiöse und politische Einheit wird grundgelegt“, ja man kann darüber hinaus noch sagen: Hier werden die ideellen Grundlagen der *one world* und der Bruderschaft aller Völker schon gelegt, deren christlicher Ursprung heute den meisten nicht genügend bewußt ist. — Genannt werden muß hier schließlich noch der Hebräer-Brief, in dem der Terminus λαός 13mal auftaucht. Die wichtigsten Stellen sind Hebr 2, 17 („daher mußte [Jesus] in allem den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und getreuer Hoherpriester bei Gott werde, um zu sühnen die Sünden des Volkes“); 8, 10 („denn dies ist der Bund, durch den ich mich dem Hause Israel verbinden werde nach jenen Tagen, spricht der Herr: Ich werde meine Gesetze in ihren Sinn geben, und in ihre Herzen werde ich sie einschreiben, und ich werde ihnen Gott sein, und sie werden mir Volk sein“¹¹ [vgl. Jer 31, 33]); 13, 12 („Darum hat auch Jesus, damit er durch sein eigenes Blut das Volk heilige,

¹⁰ Vgl. dazu K. H. Scheelke, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (Herders Theol. Komm. zum NT, XIII/2, Freiburg 1961), zu 1 Petr 2, 9 f.

¹¹ Dies ist die einzige Stelle im NT, in der der „Bundes“-Gedanke sich mit der „Volk-Gottes“-Idee unmittelbar verbindet.

außerhalb des Tores gelitten“). Hier ist schon selbstverständlich mit dem „Volk“ immer die christliche Gemeinde gemeint, und zudem an der letzten Stelle der Ursprungsort, der Ort der Entstehung des neuen, eschatologischen Gottesvolkes genannt: das Kreuzopfer Jesu. Sein Blut besiegelt den „Neuen Bund“ mit dem eschatologischen Gottesvolk. In der Schau des Hebräer-Briefes ist die christliche Gemeinde „das wandernde Gottesvolk“, das hinter seinem ἀρχηγός Jesus einherzieht hinein in das himmlische Heiligtum; es befindet sich auf dem endzeitlichen Exodus¹².

IV. Die christliche Gemeinde als das neue „Israel“

Im Zusammenhang mit der Transposition des λαός-Begriffs auf die christliche Gemeinde, die sich im neutestamentlichen Kerygma zeigt, war es nur eine selbstverständliche Konsequenz, die christliche Gemeinde auch mit dem besonderen sakralen Ehrentitel des alttestamentlichen Gottesvolkes zu versehen: „Israel“, wenn das expresse auch nur selten im Neuen Testament geschieht, und zwar nur bei Paulus. Der Name Israel „ist von Anfang an, soweit man aus dem Alten Testament weiß, ein sakraler Begriff; ihn trägt die Gesamtheit der um die Bundeslade versammelten und im Jahwekult geeinten Stämme, das von Jahwe erwählte Volk Gottes“ (J. Scharbert)¹³.

Texte: Gal 6, 16 („Und alle, die sich nach diesem Kanon richten [wie er vorher vom Apostel aufgestellt worden ist], Friede über sie und Erbarmen, und über das Israel Gottes“). Sehr wahrscheinlich ist damit die ganze Gemeinschaft der Christen gemeint¹⁴, „nicht etwa nur die Christen aus den Juden, die nachträglich noch von den übrigen Christen unterschieden würden. Sie stehen im Gegensatz zu dem Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα 1 Kor 10, 10“ (Schlier). Damit ist „ein sehr weiter Horizont“ eröffnet (Lagrange). Den spätjüdischen Hintergrund dazu bildet wahrscheinlich die 19. Benediktion des *Schemone Esre*: „Lege Frieden, (Heil) und Segen, (Gunst und Liebe und Erbarmen) auf uns und auf ganz Israel, dein Volk.“ Für den Apostel ist nun selbstverständlich die Gemeinde des Messias Jesus, die dem Evangelium gehorsam ist, jenes „Israel“, auf dem der Friede Gottes ruhen soll. — Röm 9, 6–8: „Es ist nicht so, als ob das Wort Gottes hinfällig geworden wäre. Denn nicht alle aus Israel, die (sind) Israel, und nicht, weil sie Same Abrahams

¹² Vgl. auch E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (Göttingen 1938). K. arbeitet allerdings viel zu stark mit gnostischen Vorstellungen.

¹³ Bibeltheol. WB, 1149. Vgl. dazu noch Art. Ἰσραὴλ (v. Rad/Kuhn/Gutbrod): ThWzNT III, 356–391.

¹⁴ Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater (Göttingen 1962) z. St.; R. Schnackenburg, Die Kirche im NT (s. Anm. 1), 73 (mit Literatur).

sind, (gelten sie schon alle als) Kinder, sondern (es heißt): „In Israel wird dir Same genannt werden“ (Gen 21, 12). Das bedeutet: Nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern (nur) die Kinder der Verheißung werden als Same anerkannt.“ Der Apostel führt hier aus, daß Gottes Wort nicht hinfällig geworden ist, auch wenn das alte Israel seinen Messias ablehnt, wie Paulus in der Mission ständig erfahren muß. Denn das „Israel, um das es Gott in seiner Absicht, in seinem Heilsplan geht, ist nicht identisch mit der Vollzahl derer, die aus Israel abstammen; Gottes Heilsplan bezieht sich auf eine Auswahl, auch wenn seine Verheißung dem ganzen Volk angeboten ist“ (O. Michel)¹⁵. Das göttliche Heilsprinzip beruht, wie das Alte Testament in der Abrahams-Geschichte zeigt, auf Verheißung und Auswahl (Isaak - Ismael!). Dieses Prinzip hat sich jetzt erneut bestätigt in der Tatsache, daß auch die Heiden zu Erben des messianischen Heils berufen sind, wie ihre Aufnahme in die Kirche, in das neutestamentliche, eschatologische Gottesvolk, zeigt. Es ist die freie Gnade Gottes, wie sie in der Heilsgeschichte immer wirksam war und wie sie sich nun vor allen Völkern in ihrer Aufnahme in das „Israel Gottes“ offenbart. Die Konstituierung eines Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα an Stelle des (alten) Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα enthüllt zugleich die Souveränität Gottes wie seine Güte und sein Erbarmen (vgl. Röm 9—11).

Wenn die Gleichung: christliche Gemeinde = Ἰσραὴλ expresse auch nur von Paulus in seinen Briefen vollzogen wird, so war die hinter ihr stehende Idee, ähnlich wie die Volk-Gottes-Idee, doch auch sonst wirksam geworden¹⁶, so besonders in der ekklesiologischen Konzeption des Mt-Evangeliums. Der Leipziger Oratorianer Wolfgang Trilling hat ein Buch über die Theologie des Mt-Evangeliums vorgelegt mit dem Titel: „Das wahre Israel“¹⁷. Es zeigen sich bei Matthäus deutliche Unterschiede zur paulinischen Auffassung. Matthäus kennt keinen Gegensatz zwischen pneumatischem und sarkischem „Israel“¹⁸. „Für ihn mündet die gesamte alttestamentliche Heilsgeschichte ohne Abstriche, Korrekturen oder Umdeutungen gradlinig in die neutestamentliche ein. Die Kirche ist strenggenommen nicht ein neues Israel, das an die Stelle eines alten gerückt

¹⁵ Der Brief an die Römer (Göttingen 1955) z. St.

¹⁶ Sie ist bei Paulus zusammen mit der Volk-Gottes-Idee auch noch wirksam in dem Kerygma, daß die Christgläubigen der wahre, eschatologische „Same“ (σπέρμα) Abrahams sind (vgl. Röm 4, 1—25; 9, 7; Gal 3, 6—29; 4, 21—31; dazu auch schon Mt 3, 9; 8, 11); Dahl, Volk Gottes (s. Anm. 1) 212—217; Cerfaux, Théologie 59—68. Und wirksam ist die Volk-Gottes-Idee bei Paulus (und im NT überhaupt) schließlich auch noch in der Bezeichnung der Kirche als ἐκκλησία (ἑοδος); vgl. dazu etwa H. Schlier, Zu den Namen der Kirche (s. Anm. 1), 148 ff.

¹⁷ Leipzig 1959. 3. Auflage in Vorbereitung.

¹⁸ Vgl. Trilling 76.

wäre, sondern das eigentliche, wahre Israel, wie es Gott sich von Anfang an gedacht hat.“ Programmatisch kommt das etwa zum Ausdruck in dem Wort Jesu bei Mt 21, 43: „Euch wird das Reich Gottes genommen werden, und es wird einem Volke gegeben, das seine Frucht bringt“: Volk und Reich Gottes gehören aufs engste zusammen, und man beachte, daß in der eben zitierten Mt-Stelle vom „Volk“ im Singular die Rede ist, obwohl dieses andere Reichs-Volk aus vielen Völkern bestehen wird und besteht. Dieses andere Volk Gottes, das der Träger der eschatologischen Gottes-herrschaft ist, trägt bei Matthäus universale Züge¹⁹ (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη [28, 19]), die aber bei Matthäus nicht ein völliges Novum darstellen, sondern gradlinig herauswachsen aus dem eschatologischen Heils-Universalismus der Propheten, besonders des Dt-Isaias.

V. Das neutestamentliche Gottesvolk als der lebendige „Tempel“ der Heilszeit²⁰

Das alte Israel, das alttestamentliche Gottesvolk hat sein religiöses Zentrum im heiligen Zelt bzw. seit den Tagen Salomons im Tempel zu Jerusalem gehabt. Dort wohnt die „Herrlichkeit“ Gottes; er ist die allein legitime Opferstätte in Israel; er ist der Mittelpunkt aller Feste und Bußfeiern; er ist das Ziel der Pilger und Wallfahrer; er ist der geistige Mittelpunkt und das Schicksal des Landes; er ist Ort, Sinnbild und Mittel der gnadenreichen Gottesnähe, die Stätte des Gebetes und der Gebetserhörung; er ist darum Stolz und Glück und die Sehnsucht des Frommen und der Gegenstand seines gläubigen Vertrauens²¹.

Auch das neutestamentliche Gottesvolk muß, wenn es das wahre Israel der Endzeit sein will, einen „Tempel“ haben, in dem Gott gegenwärtig ist und die Glieder des Volkes den Zugang zu ihm haben und Gott loben und preisen. Das kann nicht mehr der alte Tempel in Jerusalem sein, der zudem längst vom Erdboden verschwunden ist. Schon Jesus hat bekanntlich prophetische Drohworte gegen den Tempel gesprochen, die in seinem Prozeß eine gewisse Rolle spielten; er hat die Zerstörung des Tempels angekündigt. In dem Streitgespräch über die Heiligung des Sabbats (Mt 12, 1—9) steht ein geheimnisvolles Wort Jesu in Vers 6: „Ich aber sage euch: hier ist Größeres als der Tempel“ (τοῦ ἱεροῦ μὲζόν ἐστίν ὧδε). Jesus redet dabei offensichtlich von sich selbst „und von seinem eigenen Verhältnis zu Gott und zur Gemeinde. μὲζόν schließt das, was der Tempel der Gemeinde verschafft, ein, überbietet es aber durch das,

¹⁹ Vgl. ebd. 116—118.

²⁰ Vgl. dazu F. Mußner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (Trier 1955) 76—118 (mit weiterer Literatur).

²¹ Vgl. Register zum AT in der Echter-Bibel (bearb. von F. Nötscher), s. v. Tempel.

was ihr Jesus gibt“ (A. Schlatter)²². Und Jesus erklärt der Samariterin nach Joh 4, 22: „Es kommt die Stunde, da man weder auf diesem Berge (dem Garizim) noch in Jerusalem dem Vater Anbetung erweisen wird.“ Damit wird schon das alttestamentlich-jüdische Dogma von der Einheit des Kultortes aufgehoben. Jetzt gilt vielmehr: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20). Der johanneische Christus erklärt zudem seinen Auferstehungsleib als den neuen Tempel der Heilszeit (vgl. Joh 2, 19—23). Bedeutete der alte Tempel in Jerusalem die Gegenwart Gottes, so bedeutet nun Jesus selbst die Gegenwart Gottes (vgl. besonders Joh 10, 30. 38; 14, 11; 17, 21. 23); nach Kol 2, 9 „wohnt die ganze Fülle Gottes“ in Christus „leibhaftig“. Die Gläubigen bilden seinen „Leib“ und nehmen darin an der in Christus wohnenden Gottesfülle teil (Kol 2, 10; Eph 1, 23). Infolge der Pneumaeinwohnung sind die Christen auch selber „Tempel (Haus) Gottes“ (2 Kor 3, 9. 16. 17; vgl. auch 1 Kor 3, 9; 2 Kor 6, 16; 1 Tim 3, 15; Hebr 3, 6; 1 Petr 2, 5: οἶκος πνευματικός).

Vor allem ist hier noch ein Text zu nennen, in dem dieser Sachverhalt ausführlich zur Sprache gebracht und in das ganze christologische Heilsgeschehen hineingestellt wird: Eph 2, 11—22. Hier ist die Kirche als Frucht des Kreuzes Jesu gesehen, die an Stelle der alten Volksgemeinde Israel eine neue Gesamtmenschheit umfaßt, in der alle trennenden Mauern schon niedergerissen sind, und alle Menschen, ob ehemalige Juden oder ehemalige Heiden, in dem einen Pneuma durch Christus den Zugang zum Vater haben, weil nämlich diese neue Gemeinschaft der Völker in Christus den geistlichen Tempel der Heilszeit darstellt, „in dem auch ihr miterbaut seid zu einer Wohnung Gottes im Pneuma“ (2, 22). Dahinter steht zweifellos auch die kultische Erfahrung des neuen Gottesvolkes, der christlichen Gemeinde: in ihrem Gottesdienst, speziell in der Feier der Eucharistie, erlebte sie schon sehr bald in den Missions-Gemeinden, wie da alle, ob Juden oder Heiden, ob Griechen oder Barbaren, ob Freie oder Sklaven, ob Mann oder Weib, denselben Zugang zum gemeinsamen Vater haben, und zwar unmittelbar, ohne trennende Schranken und scheidende Vorhöfe. Der Vorhang ist zerrissen, das Allerheiligste zugänglich, Gott gegenwärtig in seiner Gemeinde wie nie zuvor. Eph 2, 11—22 bildet geradezu den Höhepunkt und die klassische Zusammenfassung der neutestamentlichen Gottesvolk-Theologie.

In diesem geistlichen „Tempel“ der Kirche versammelt sich das eschatologische Volk Gottes, das sich aus Juden und Heiden konstituiert, um gemeinsam Gott zu preisen. Die Existenz Israels hatte ja letzten Endes

²² Der Evangelist Matthäus (Stuttgart 1948) z. St.

einen kultischen Zweck²³. „Unablässig hat Israel Jahwe Lobpreis dargebracht“ (G. v. Rad). Dazu vor allem erwählt Gott sich ein Volk (vgl. auch Eph 1, 5 f. 11 f. 14). Jetzt, im „Tempel“ der Kirche, erfüllt sich nach Röm 15, 6—11, daß alle, Juden und Heiden, „gemeinsam aus einem Mund Gott und den Vater unseres Herrn Jesus Christus preisen... Christus ist der Diener der Beschneidung geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen an die Väter wahr zu machen, damit die Heiden Gott um seines Erbarmens willen preisen, wie geschrieben steht: ‚Deshalb will ich dich preisen unter den Völkern und deinem Namen Lob singen‘ (2 Sam 22, 50 = Ps 18, 50) und wieder heißt es: ‚Freuet euch, ihr Heiden, mit seinem Volk‘ (Deut 32, 43), und wieder: ‚Lobet, ihr Heiden, den Herrn, und es sollen ihn preisen alle Völker‘ (Ps 117, 1)“. Der konkrete „Ort“ dieser Preisung Gottes ist die Kirche, in der das neutestamentliche Gottesvolk versammelt ist und den Zugang zum Vater hat.

VI. Zusammenfassende Sätze

über das neutestamentliche Kerygma, daß die christliche Gemeinde das eschatologische Gottesvolk ist, formuliert am Begriff $\lambda\alpha\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$:

1. Im $\lambda\alpha\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ zeigt sich die Kontinuität der Heilsgeschichte²⁴.
2. Im $\lambda\alpha\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ zeigt sich der auf göttlicher Fügung und menschlicher Entscheidung beruhende Fortschritt der Heilsgeschichte²⁵.
3. Im $\lambda\alpha\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ zeigt sich die freie Gnadenwahl Gottes, weshalb es Israel gegenüber nichts zu rühmen gibt (Röm 9—11).
4. Im $\lambda\alpha\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ zeigt sich das alle bisherigen, im alten Äon so wichtig empfundenen Unterschiede und Schranken transzendierende Wesen der Kirche.

²³ Vgl. auch G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (München 1957) 353—367; A. Deißler, *Das lobpreisende Gottesvolk in den Psalmen*, in: *SENTIRE EKKLESIAM* (Freiburg 1961) 17—49.

²⁴ „Lehrreich ist ..., daß noch die Apokalypse (trotz ihrer Erbitterung gegen die ungläubig-feindliche Judenschaft als eine ‚Synagoge des Satans‘, vgl. 2, 9; 3, 9) das Gottesvolk vor und nach Christus als eine einheitliche Größe ansehen kann, die sich dem Seher in der Gestalt des himmlischen Weibes darbietet (Kap. 12) ...“ (Schnackenburg, *Die Kirche im NT* [s. Anm. 1], 138).

²⁵ „Der Gottesvolkgedanke ermöglicht sowohl die Scheidung der heilsgeschichtlichen Perioden als auch die Wahrung der Kontinuität der Heilsgeschichte. Die Wirklichkeiten der Herrschaft Gottes und des Volkes Gottes sind die übergreifenden Größen, die das Neue vom Alten trennen helfen und zugleich deren wesenhafte Gleichheit verbürgen. Die gültigen und großen Werte werden durch das Versagen ihres Trägers nicht hinfällig, sondern in einem neuen Träger aufgehoben“ (Trilling, *Das wahre Israel* [s. Anm. 17], 77).

5. Im λαὸς τοῦ θεοῦ zeigt sich ein eschatologisches Ziel der ganzen Heilsgeschichte: die neue Menschheit in Christus, die am Ende auch das „Israel dem Fleische nach“ mitumfassen wird (vgl. Röm 11, 25—27).

Diese Sätze in Predigt und Katechese gründlich herauszuarbeiten und ins Bewußtsein der Christen zu bringen, ist heute eine der wichtigsten Aufgaben und Ziele der kirchlichen Glaubensverkündigung.

KLEINERE BEITRÄGE

Die Meßfrömmigkeit der ältesten deutschen Gesamtauslegung der Messe (ca. 1480)*

Josef Andreas Jungmann beginnt seine kleine Schrift „Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft“ mit folgender Feststellung: „Seit den Tagen der Apostel bis heute ist die heilige Eucharistie als der kostbarste Schatz erkannt worden, den die Kirche zu hüten hat . . . Eine andere Frage ist, ob es zu allen Zeiten gelungen ist, und ob es heute gelingt, diesen Schatz in vollem Maße für das religiöse Leben auszuwerten und fruchtbar zu machen.“¹

Diese Frage nach der Prägekraft der Messe für das religiöse Leben stellt sich mit besonderem Ernst für jenen Zeitraum unserer Geschichte, der das ausgehende 15. und beginnende 16. Jahrhundert umfaßt und den wir mit Jungmann² „Vorabend der Reformation“ nennen können. Die Frage, wie Luther und die anderen Reformatoren angesichts der doch zweifellos vorhandenen Hochschätzung der Messe in der Volksfrömmigkeit mit ihrem Angriff auf die Messe solchen Erfolg haben konnten, bewegt den Historiker bis auf den heutigen Tag. Wir müssen also fragen: wie ist es zu jener Zeit gelungen, den „kostbaren Schatz der heiligen Eucharistie“ auszuwerten? Hat die Verkündigung wirklich aus dem Vollen geschöpft und das Wesentliche vermittelt, oder haftet sie an den Randerscheinungen ohne tragende Mitte? War zu jener Zeit, da die Messe im religiösen und darüber hinaus im kulturellen Leben eine so große Rolle spielte, auch die Frömmigkeit von den Gedanken und Grundwahrheiten der eucharistischen Feier geprägt, oder kam man umgekehrt mit bestimmten, vorgeprägten Frömmigkeitsformen an die Messe heran und überlagerte deren Grundgegebenheiten? Gab es, ganz konkret gesprochen, am Vorabend der Reformation überhaupt eine echte Meßfrömmigkeit, eingebaut in eine solide Vorstellung von Gott, Kirche, Kult — oder handelte es sich etwa nur noch um eine subjektivistisch verkürzte Frömmigkeit „anläßlich der Messe“?

* Text der Lectio bei der Promotion zum Doktor der Theologie am 31. Januar 1963 in Trier.

¹ J. A. Jungmann, *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft*, Einsiedeln 1954, 7.

² Vgl. J. A. Jungmann, *Der Stand des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation*, in: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Studien und Vorträge, Innsbruck-Wien-München 1960, 87-107.

Die Frage nach der Meßfrömmigkeit hängt eng zusammen mit der nach dem Meßverständnis. Nun versichert uns Johannes Alzog in seiner — allerdings bereits 1874 erschienenen — Untersuchung über die deutschen Plenarien, für die religiöse Volksbildung sei nie besser gesorgt gewesen als am Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts³. Franz Falk hebt in seiner 1890 erschienenen Schrift über „Die deutschen Meßauslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525“ rühmend hervor, wie große Mühe die Kirche sich in dieser Zeit gab, „einen möglichst weiten Kreis von lesensfähigen und lesensbedürftigen Gläubigen in das Verständnis der Meßfeier einzuführen“⁴. Zwar mahnt das Material, das Adolph Franz bereits 1902 in seinem gründlich und kritisch gearbeiteten und bis heute unentbehrlichen Werk über „Die Messe im deutschen Mittelalter“⁵ vorlegte und auswertete, zur Zurückhaltung gegenüber solch überschwenglichen Äußerungen, doch konnte noch in jüngster Zeit ein Buch wie das des Engländers Francis Clark über das Eucharistische Opfer und die Reformation zu dem Urteil kommen, daß der theologische Gehalt der religiösen Volksliteratur zur Messe doch im ganzen korrekt die Schultheologie wiedergebe⁶.

Ohne uns nun näher auf die strittige Frage einzulassen, wie weit denn diese Schultheologie selbst noch vollgültige und umfassende Darstellung der katholischen Lehre von der Messe war, wollen wir gegenüber allen erwähnten Äußerungen die Meßfrömmigkeit des ausgehenden 15. Jahrhunderts nach Art einer Stichprobe untersuchen an einem Werk, das — soweit wir sehen — daraufhin bisher noch nicht befragt wurde: wir meinen die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe, die etwa im Jahre 1480 bei Friedrich Creußner in Nürnberg erschienen ist⁷.

Diese, nach dem Urteil von A. Franz, beste deutsche Meßauslegung vor der Reformation⁸ bietet sich für unsere Fragestellung besonders an, weil sie eine fortlaufende Auslegung von Text und Ritus bietet, damit aber nicht

³ J. Alzog, Die deutschen Plenarien (Handpostillen) im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1874, 3.

⁴ F. Falk, Die deutschen Meßauslegungen von der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bis zum Jahre 1525: Jahresbericht der Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft für das Jahr 1889, Köln 1890, 1.

⁵ A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902 — Im folgenden nur mit Verfassersname zitiert. Ein unveränderter fotomechanischer Nachdruck der Auflage von 1902 erschien 1963 bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt.

⁶ F. Clark, The Eucharistic Sacrifice and the Reformation, London 1960, 223-226.

⁷ Unsere Darlegungen basieren auf einer völlig neuen Untersuchung dieses in der Literatur gewöhnlich nach seinen Anfangsworten als Meßauslegung „Messe singen oder lesen . . .“ zitierten Werkes. Am zuverlässigsten orientierte bisher A. Franz, 711-717 und 750-754. Daß der undatierte Nürnberger Ausgabe tatsächlich die Priorität vor der 1484 datierten Augsburger Ausgabe zukommt, ergibt sich unwiderleglich aus einem eingehenden Textvergleich und aus bisher nicht bekannten Eintragungen in zwei Exemplaren der Österreichischen Nationalbibliothek. — Wir zitieren im folgenden nach der ersten Nürnberger Ausgabe (=N₁), die im Gegensatz zur zweiten Nürnberger (=N₂) und zur Augsburger (=A) Ausgabe auch Text und Erklärung der Konsekrationsworte enthält. Die Blattzählung ist von uns eingeführt.

⁸ Franz 717.

primär theologisch-wissenschaftliche Ziele verfolgt, sondern den Laien helfen will, daß sie „lernen andechtiglich messe hoeren, das es Got zu lob und enen kum“⁹.

Das Buch beginnt mit umfangreichen, meist der Summa Johannis entnommenen¹⁰, Erörterungen über Weihe und Wiederweihe sowie allegorische Deutung des Gotteshauses, über Gebet und Verhalten in der Kirche, Würde und Rechte, Aufgaben und Pflichten des Priesters, Wert und Nutzen der Messe, Ort und Zeit der heiligen Handlung. In die dann folgende Darstellung der vorbereitenden Handlungen und Gebete sind auch das Stufengebet und die Begrüßungsriten am Altar noch miteinbezogen¹¹. Die eigentliche Meßauslegung beginnt erst mit dem Introitus und vollzieht sich nach einem festen, wenn auch nicht immer streng durchgeführten, Darstellungs-Schema: zuerst wird der lateinische Text geboten, dann die — nicht immer korrekte — deutsche Übersetzung, auf die oft noch einmal eine Paraphrase folgt; an den deutschen Text oder ggfls. an die Paraphrase schließt sich die Auslegung von Text und Ritus und nicht selten auch noch ein Gebet für die Laien an.

Von besonderer Bedeutung ist dabei, daß der unbekannte Verfasser der ältesten deutschen Gesamtauslegung der Messe seine Ausführungen zur eigentlichen Meßauslegung zu einem beträchtlichen Teil zwei völlig verschieden gearteten, von ihm übrigens nirgendwo genannten, Quellen entnimmt. Während er für die theologischen Ausführungen im Anschluß an den Text und teilweise auch für die zur Deutung des Ritus weitgehend auf den lateinischen Meßtraktat des Dominikaners Bernardus de Parentinis († nach 1342)¹² zurückgreift, entnimmt er an anderen Stellen die Ritusdeutung und vor allem die Gebete für den Laien bisweilen wörtlich volkstümlichen, nur handschriftlich verbreiteten „Meßandachten“¹³, die sehr stark von allegorischen Gedankengängen geprägt waren. Es wird sich zeigen, daß die Meßfrömmigkeit unserer Meßauslegung gerade unter diesem Nebeneinander leidet.

⁹ N. Bl. 22r, 25.26.

¹⁰ Die Vermutung von A. Franz 716 Anm. 1, daß der Verfasser unserer Auslegung den ersten deutschen Druck der Summa Johannis aus dem Jahre 1472 benutzt habe, ist unzutreffend. Wie ein eingehender Vergleich der in Frage kommenden Partien der Meßauslegung mit den vorliegenden Drucken der Summa Johannis einerseits und deren handschriftlicher Überlieferung andererseits zeigt, hat der anonyme Verfasser zweifellos nicht einen Druck, sondern eine deutsche Handschrift benutzt.

¹¹ Das entspricht durchaus dem Selbstverständnis des Ritus, der vor den Introitus eine eigene Eröffnungsbitte, das *„Domine, labia mea aperies . . .“* setzt.

¹² Art und Umfang der Übernahme lassen darauf schließen, daß nicht der ganze Traktat, sondern eine daraus exzerpierte und von „schultheologischem Ballast“ weithin befreite *Expositio Canonis* als unmittelbare Vorlage diente. Ein solches Exzerpt liegt zum Beispiel vor in Clm 24804 Bl. 73-91 der Bayerischen Staatsbibliothek in München.

¹³ Wir verstehen darunter solche deutschsprachigen Schriften, die sich weder um eine fortlaufende Erklärung der Meßtexte noch um eine solche des Ritus bemühen, sondern sich damit begnügen, die einzelnen Teile der Messe und die eine oder andere Zeremonie — meist allegorisch — zu deuten und entsprechende Gebete für die „Anteilnahme“ der Gläubigen zu bieten. Solche „Meßandachten“ lagen uns unter anderem vor in den Münchener Handschriften Cgm 462, Cgm 850 und Cgm 851.

Wir fassen nach diesem Überblick unsere Aussagen über die Meßfrömmigkeit zusammen und können zunächst mit einer wenigstens teilweise positiven Feststellung beginnen:

1. Was über die Bedeutung der Messe für Priester und Gläubige gesagt wird, ist frei von abergläubischen Praktiken und Erwartungen, vermag aber nicht die ganze Fülle der katholischen Lehre zu vermitteln.

Die „Früchte“, die aus dem andächtigen „Anhören“ der Messe — oder für den Priester aus dem andächtigen „Messelesen“ — erwartet werden, lassen materielle Gesichtspunkte völlig außer Betracht. Es genügt auch für die Aneignung dieser Früchte nicht etwa die bloße Anwesenheit. Von der Vorstellung magischer Wirksamkeit findet sich keine Spur. Ausdrücklich wird vom Gläubigen eine entsprechende innere Haltung erwartet. Diese besteht dann freilich nicht in einem persönlichen Eingehen in das Opfer Christi, sondern in einer Reihe von Tugendakten, die ohne jeden Zusammenhang mit diesem Opfer gesehen werden. — Die eigentliche Meßfrucht, die wir vom Altar her empfangen sollen, die Kommunion, ist dabei völlig außer acht gelassen. Sie wird in anderem Zusammenhang angesprochen, ist dort einseitig als Seelenspeise verstanden und wird nicht einmal mehr als solche voll ernst genommen, da der jährlich einmalige Empfang als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Der bei Bernardus de Parentinis noch deutlich spürbare ekklesiologische Bezug ist völlig verlorengegangen¹⁴.

Die Tatsache, daß in unserer Meßauslegung die sonst viel berufenen abergläubischen Praktiken¹⁵ fehlen, verdient also zwar als erfreulich festgehalten zu werden, bedeutet aber noch nicht, daß diese Auslegung nun allen Ansprüchen, die man an ein solches Werk — auch bei gebührender Berücksichtigung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse — stellen muß, genügt. Die folgenden Thesen mögen das noch näher erläutern.

2. Der Versuch unseres Autors, nicht nur die Riten, sondern auch die Meßtexte für die persönliche Frömmigkeit der Gläubigen nutzbar zu machen, endet in einem unbewältigten Nebeneinander von teilweise erfreulichem Kirchenbewußtsein und starkem Subjektivismus.

Zum Teil wirklich positive Äußerungen über die Messe als Opfer der Gemeinschaft¹⁶ oder die „plebs sancta“ als in der Taufe geheiligtes Volk Gottes¹⁷ bleiben ohne Prägekraft für das religiöse Leben. Sie sind vom Verfasser nicht

¹⁴ Bei Bernardus de Parentinis heißt es in der Ausdeutung des „accipite et manducate“ noch: „significatur duplex modus sumendi scilicet sacramentalis et spiritalis. In sacramentali accipimus corpus Christi verum. In spiritali autem incorporamur corpori Christi mystico quod est ecclesia“ (CIm 24804 Bl 79v).

Unser Autor, der hier sonst wörtlich von Bernardus abhängig ist, verwischt diesen ekklesiologischen Bezug und schreibt: „... wirt zwifachs gemerckt: geystlich und sacramentlich. In dem sacrament empfahe wir warlich den leyb Cristi Ihesu; aber geystlich wirt er empfangen durch genade“ (N₁ Bl. 65r, 9-12).

¹⁵ Vgl. dazu etwa Franz 73-114.

¹⁶ So etwa wenn die Eucharistie ein „vereynigung der gemeynsame“ genannt wird, in der Gott und Menschen miteinander verbunden werden (N₁ Bl. 55v), oder wenn gesagt wird, daß „auf erden und im hymel ward nye nichts gemeynsamers das heylig sacrament“ (N₁ Bl. 55v, 29f.).

¹⁷ „... als ob er sprech: deyn volck ist geheyliget durch den tauff Cristi deines Sunes“ (N₁ Bl. 72r, 14-16).

mehr wirklich besessen, sondern eben nur übernommen; er schreibt davon, ohne doch selbst daraus zu leben. Die dem Laien angebotenen Gebete zeigen sich von solchen Gedankengängen fast völlig unberührt; sie atmen einen ganz anderen Geist und sind meist nicht von der theologischen Textinterpretation, sondern von der allegorischen Ritusdeutung bestimmt. Meßtheologie und sogenannte Meßfrömmigkeit fallen in erschreckendem Maße auseinander!¹⁸.

3. Hervorstechender Zug der „Meßfrömmigkeit“ in der ältesten deutschen Gesamtauslegung der Messe ist infolgedessen eine stark individualistische Prägung.

Es ist ein trauriges Bild: der Priester liest die Messe — „seine“ Messe, wie es an einer Stelle ausdrücklich heißt — und die Gläubigen sind hinter der Messe, ja werden geradezu immer wieder bezeichnet als „die hinter der meß“. Priester und Gläubige werden also scharf getrennt und das einzige, was die Gläubigen untereinander gemeinsam haben, ist eben die räumliche Anordnung „hinter der meß“. Im Grunde ist auch jeder von ihnen allein, allein mit sich und seinem Gott, an den er sich in ichbetontem Gebet immer wieder wendet. Der Dialog zwischen Priester und Gemeinde ist praktisch aufgehoben; der Ministrant, oder bestenfalls der Chor, vertritt die Gemeinde. Der einzelne Gläubige bleibt sich selbst und seinen frommen Anmutungen überlassen und wird auch durch die ihm in der Meßauslegung angebotenen Hilfen letztlich nicht zum eucharistischen Geschehen hingeführt, sondern immer wieder von ihm abgelenkt auf irgendwelche allegorischen Gedankengänge hin.

4. Der tiefste Grund für das Auseinanderfallen von Meßtheologie und Meßfrömmigkeit wie auch für den dadurch bedingten Subjektivismus liegt in der allegorischen Methode.

Für Amalar von Metz († um 850), der zwar nicht der Erfinder der Meßallegorese, aber doch ihr Wegbereiter im Abendland war, kam es nicht darauf an, die Messe in Text und Ritus von ihrem innersten Kern her zu erklären und so in ihr Verständnis einzuführen. Statt die Vielfalt der Texte und Riten vom Kern des eucharistischen Geschehens aus zu erfassen und zu deuten, ging er eben von dieser Vielfalt aus und knüpfte seine Erwägungen an das, was eine bestimmte Einzelzeremonie auf Grund ihrer äußeren Erscheinungsform aussagen k ö n n t e¹⁹. Die Riten erscheinen völlig verselbständigt, ihre Deutung von keinem begleitenden Text und keiner sachlichen Rücksicht gezügelt. Diese Methode setzte sich dann trotz den Angriffen von Amalars kirchenpolitischem Gegenspieler Florus von Lyon und trotz der späteren heftigen Kritik eines Albertus Magnus²⁰ fast allgemein durch und führte — mitbedingt durch die

¹⁸ Man kann also nicht einfach sagen, daß die Meßopfertheologie der Schule in die populäre Meßerklärung überhaupt nicht eingegangen wäre, wie F. X. Arnold in seiner Untersuchung zur Vorgeschichte des Trienter Meßopferdekretes (F. X. Arnold—Balth. Fischer, Die Messe in der Glaubensverkündigung, Freiburg 1953, 123) meint. Wahr ist allerdings — zumindest trifft es für unsere Meßauslegung zu —, daß das, was an theologischem Gehalt den Weg in die populäre Meßauslegung fand, dort ohne prägende Kraft blieb.

¹⁹ Vgl. dazu A. Kolping, Amalar von Metz und Florus von Lyon, Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis: ZkTh 73 (1951) 424–464.

²⁰ Albert d. Gr. lehnt in seinem Liber de sacrificio missae vom Text gelöste allegorische Deutungen bestimmter Einzelriten immer wieder mit der Be-

eklektizistische Arbeitsweise späterer Autoren — zu einer Vielzahl oft beziehungslos nebeneinanderstehender, ja bisweilen geradezu widersprüchlicher Deutungen, die bestenfalls durch einen ebenfalls von der Allegorese bestimmten Leitgedanken in etwa zusammengehalten wurden.

In unserer Meßauslegung bietet sich das etwa so dar: Das Gloria²¹ bedeutet die Geburt Christi; das Erheben der Hände beim Anstimmen dagegen versinnbildet das Gebet des Moses mit erhobenen Händen und außerdem Jesu ausgespannte Hände am Kreuz. Oder: die drei ersten Kreuze beim „Quam oblationem“²² erinnern an das Nehmen, Segnen und Geben des Brotes beim Abendmahl; sie versinnbildeten aber auch den Angriff der Juden auf Jesu Unschuld, Weisheit und Wahrhaftigkeit, bzw. die Priester, Schriftgelehrten und Pharisäer als Feinde Jesu; außerdem verweisen sie auf die drei Tage der Grabesruhe. Die beiden folgenden Kreuze bedeuten ebenso das Leiden Jesu an Leib und Seele wie den Nutzen des Sakramentes für Leib und Seele; alle fünf zusammen aber versinnbildeten die fünf Wunden Jesu. — Wer jedoch die Fülle dieser Anregungen nicht bewältigen kann, dem wird freigestellt, das „leyden Cristi in gemeyn“ zu betrachten, wobei dann der Anamnesebefehl nicht mehr im Sinne eines kultischen Tuns — wie noch bei Bernardus de Parentinis —, sondern eines rein intentionalen Gedenkens interpretiert wird: „Darumb welcher mensch nit mer kan oder lernen mag, der thu bey dem mynsten eins und betracht das leyden Cristi Ihesu in einer gemeyn. Und das hat der Herre uns gelert und geboten nach der wandlung, als ir gehoeert hat: das thund in meiner gedechtnuß; das ist: in gedechtnuß meins leydens und sterbens“²³.

Es ist einleuchtend, daß durch eine solche Vielzahl von außen herangetragen Deutungen die eigentliche Bedeutung der liturgischen Texte und Riten verdeckt wird; ihre Zuordnung zueinander wird überlagert, ihr Verständnis unmöglich gemacht. Der Laie bleibt im Grunde auf die Außenseite der Messe verwiesen, auf eine Anzahl religiöser Akte, die vom liturgischen Geschehen mehr oder weniger unabhängig sind und sich nur anläßlich der Messe vollziehen. Die „memoria passionis“ ist ein rein intentionaler Vorgang, verlegt vom öffentlich kultischen Geschehen in die subjektive Sphäre des einzelnen, der sich eben von der Außenseite der Messe zu solchem Gedenken „reytzen“ läßt, wie es bei der Deutung der Elevatio ausdrücklich heißt: „Darmit er uns reytzen ist zu andacht und betrachtung des leydens Christi Ihesu . . .“²⁴. Das aber sind bereits Gedankengänge, wie sie uns später in der Auseinandersetzung zwischen Luther und den „Schwärmern“ wieder begegnen werden²⁵.

gründung ab: „quia de hoc nulla fit mentio in littera“ (III, 6 n.5). Um jene Art der Auslegung zu bekämpfen, spart er auch nicht an heftigen Worten: „derisio“ (III, 6 n.5), „omnino profanum“ (III, 15 n.2), „omnibus fidelibus abominandum“ (III, 15 n.2), „deliramenta“ (III, 10 n.2) sind einige der Prädikate, mit denen er die allegorische Deutung der Riten belegt.

²¹ Vgl. N₁ Bl. 24v.

²² Vgl. N₁ Bl. 64r.v.

²³ N₁ Bl. 75r, 20-25.

²⁴ N₁ Bl. 66v, 36.37.

²⁵ Luther ist gewiß weit davon entfernt, das „euserlich gedechtnis“, wie er es nennt, als in der kultischen Handlung selbst geschehend zu verstehen, aber er gibt sich immerhin mit einem bloß intentionalen Gedächtnis nicht zufrieden, wenn er etwa Karlstadt vorwirft: „Dazu ist der tolle geyst so unverstendig

Auch unser Autor kommt in seinem Bemühen, den Laien mehr an die Messe heranzuführen, über die Außenseite nicht hinaus. Obwohl er über den von ihm stark benutzten Bernardus de Parentinis in der scholastischen Tradition stand und so wenigstens quellenmäßig noch über eine weithin gesunde Meßtheologie verfügte, ist es ihm nicht gelungen, das Vorgefundene wenigstens zu bewahren²⁶ und von dort her auch die Meßfrömmigkeit zu prägen. Die Seelsorge ging andere Wege als die Theologie, und zwar — das darf man hier sicher sagen — nicht zum Nutzen und Besten der Volksunterweisung und Volksfrömmigkeit. Im Grunde genommen gibt es in der ältesten deutschen Gesamtauslegung der Messe keine echte Meßfrömmigkeit, sondern nur Frömmigkeit anlässlich der Messe. Wir müssen uns für unsere spezielle Frage dem allgemeiner gefaßten Urteil Jungmanns anschließen: „Am Glauben wird vorerst nicht gerüttelt. Aber wovon man lebt, das sind nur mehr Bruchstücke des Glaubens, Randgebiete.“²⁷ Die Verderblichkeit dieses Vorganges mußte spätestens dann offenbar werden, als Theologie und Verkündigung aus dem „Gefühl einer großen Selbstsicherheit des guten Gewissens“²⁸ herausgerissen und mit den Anliegen und Angriffen der Reformatoren konfrontiert wurden. Mit frommen Anmutungen, allegorischen Spielereien und gelegentlichen, vielleicht noch theologisch gefüllten, aber nicht mehr voll realisierten Zitaten war es da nicht mehr getan. Gefordert war in diesem Sturm eine Frömmigkeit, die nicht vom Rande, sondern vom Kern her lebte; gerade die aber hat unsere Meßauslegung trotz manchem guten Ansatz nicht zu vermitteln vermocht. Selbst da, wo noch eine gewisse theologische Substanz vorhanden ist, lebt die Frömmigkeit nicht mehr davon. Wenn die Tragweite des reformatorischen Angriffes damals zunächst in weiten Kreisen nicht erkannt wurde, dann dürfte ein Grund dafür auch hier zu suchen sein.

Angesichts dieser Tatsachen ist es nur sehr schwer zu verstehen, daß unsere Meßauslegung im wesentlichen unverändert²⁹ mehr als fünfzig Jahre nach Beginn der Reformation in Dillingen³⁰ noch einmal in mehreren Auflagen erscheinen konnte. Das ganze Ringen um die Messe wird in den von Adam

ynn der schrift, das er das wort ‚gedechtnis‘ da Christus spricht ‚Das thut zu meynem gedechtnis‘ nicht anders versteht denn wie die Sophisten von den ynnnerlichen gedanken im hertzen, wie man an yemand gedenckt“ (WA 18. 197).

²⁶ Vgl. etwa Anm. 14; ähnlich ist es bei der Deutung von ‚memoria‘.

²⁷ J. A. Jungmann, Der Stand des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation, in: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck-Wien-München 1960, 107.

²⁸ H. HeimpeI, Das deutsche Spätmittelalter. Charakter einer Zeit: HZ 158 (1938) 239.

²⁹ Außer einigen ritusbedingten Änderungen im Text beschränkt sich die Neuausgabe darauf, daß das Buch, wie es in der Widmungsvorrede von 1572 heißt „in underschidliche thail und capitel distinguirt, mit nutzlichen summarien geziert und also diß alles inn ein bessere ordnung gebracht und corrigirt“ ist.

³⁰ Die Dillinger Druckerei war vom Augsburger Bischof Otto Truchseß von Waldburg (1514-1573) gegründet worden, um zugleich als Verteidigungs- und Angriffsinstrument in der Auseinandersetzung zwischen dem alten Glauben und der neuen Lehre zu dienen. — Vgl. O. Bucher, Bibliographie der deutschen Drucke des 16. Jahrhunderts. Band 1: Dillingen (Bibliotheca Bibliographica Bd. 5 Teil 1), Bad Bocklet — Wien-Zürich-Florenz 1960.

Walasser³¹ besorgten Ausgaben aus den Jahren 1572, 1573, 1575, 1578 und 1583 einfach ignoriert. Daß es zwischen 1480 und 1572 eine Reformation und einen „Kampf um die Messe“³² gegeben hat, wird lediglich in der Widmungsvorrede spürbar; von echter Auseinandersetzung mit den angeschnittenen Problemen kann aber auch dort keine Rede sein. Nach einer Verteidigung, Erklärung oder auch nur besonderen Akzentuierung der angegriffenen Wahrheiten sucht man vergebens. Und all das, obwohl es inzwischen nicht nur die Angriffe der Reformatoren, sondern auch eine innerkatholische Auseinandersetzung mit den Fragen und ein Konzil von Trient gegeben hatte.

Uns scheint das ein wahrhaft beklemmendes Zeugnis dafür zu sein, wie sehr man auch jetzt noch damit zufrieden war, wenn sich die Gläubigen „anläßlich der Messe“ frommen Gedanken hingaben.

In unseren Tagen hat das Zweite Vatikanische Konzil in dem bereits angenommenen 1. Kapitel des Liturgie-Schemas mit der starken Betonung der theologischen Grundlage einen deutlichen Fingerzeig gegeben auch für die heutige Verkündigung. Meßfrömmigkeit konnte damals nicht und kann nie leben allein von der Außenseite der Messe; wer sie ermöglichen will, muß tiefer graben, muß gesunde Meßtheologie fruchtbar machen für solide Meßfrömmigkeit.

Dr. Franz Rudolf Reichert, Trier

Der unmittelbare Adressat der Oration „Deus qui nobis sub Sacramento mirabili“

Im Jahre 1950 erschien die vierbändige „Katholische Glaubenskunde“ des emeritierten Salzburger Universitätsprofessors Matthias Premm; sie liegt inzwischen in dritter Auflage vor. Wie die Umschlagseite des ersten Bandes versichert, ist das Dogmatikwerk in mehreren theologischen Hochschulen des deutschen Sprachgebietes als Lehrbuch eingeführt. Band III, der die Sakramente behandelt, ist in zwei Halbbände aufgeteilt. Im ersten Halbband gibt der Verfasser im Anschluß an die theologische Begründung der Sakramentalität der Eucharistie einen paraphrasierenden Kommentar der „*Oratio de Sanctissimo*“ (sic): „*Deus qui nobis sub Sacramento mirabili...* Es ist wahrhaftig ein Sakrament, aufgebaut auf mehreren Wundern... Die Oration, die sich unmittelbar an den in der Eucharistie gegenwärtigen Christus selbst richtet, betont dann, daß dieses Sakrament uns sein Leiden in

³¹ Zur Person und zum Wirken Walassers vgl.:

W. Bäumer, Adam Wallasser: ADB 40, 640-643;

J. Benzing, Buchdruckerlexikon des 16. Jahrhunderts (Deutsches Sprachgebiet), Frankfurt 1952, 40.

N. Paulus, Adam Walasser, ein Schriftsteller des 16. Jahrhunderts: Der Katholik, 3. Folge, 75 (1895) 453-467.

B. A mann, Die Buchdruckerei der ehemaligen Abtei Tegernsee: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 60 (1946) 122-124.

³² Vgl. E. Iserloh, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 10), Münster 1952.

Erinnerung rufe...¹. Premm behauptet also nichts mehr und nichts weniger: der in dieser Oration Angesprochene sei der eucharistische Christus. Wir unterwerfen diese Aussage einer gründlichen Prüfung².

Ein erstes ist festzustellen: Die Oration wendet sich tatsächlich an CHRISTUS — nicht etwa an den VATER, wie das *Initium* „Deus qui“ zunächst vermuten ließe. Erwiesenermaßen bedeutet „Gott“ nicht bloß in der Heiligen Schrift³, sondern auch in den meisten Sakramentar-Texten des Römischen Meßbuches⁴ den „Vater“. In einigen erst dem zweiten christlichen Jahrtausend angehörigen Orationen sehen wir diese Regel durchbrochen, so im vorliegenden Falle. „Deus, Gott“ supponiert oder steht hier „auf Grund der Beifügung“⁵, „weil der weitere Text es so verlangt“, für den Sohn, für das fleischgewordene Wort, für Christus. Denn da von „Gott“ ausgesagt wird, er habe uns in dem wunderbaren Sakrament das Andenken seines Leidens hinterlassen, kann und darf hier unter „Gott“ nur der Sohn verstanden werden, der allein Mensch geworden ist, allein gelitten hat⁶. Mithin ist der Adressat unserer Oration auf jeden Fall Christus, der Gottmensch.

Müßte diese Feststellung nicht genügen? Gibt es nicht, wie nur einen Gott, den Vater, so auch nur einen Kyrios, Jesus Christus (I Kor 8, 6)? Und doch ist die Aussage, der in der Oration Angeredete sei Christus, noch differenzierbar. Der substantiell eine Christus besitzt ein verschiedenes „ubi“, verschiedene Gegenwartsweisen. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß das Christusgebet verschiedene Richtungen nehmen und aufweisen kann. Es kann Christus meinen und angehen, wie „Er thront zur Rechten Gottes“ (Mk 16, 19; Röm 8, 34; usf.); dann, wie Er „wohnt durch den Glauben in unseren Herzen“ (Eph 3, 17); endlich, wie Er gegenwärtig ist unter den sakramentalen Gestalten⁷. Unmißverständlich gelten allein dem erhöhten Herrn etwa die christologischen Akklamationen des „Gloria“ und des „Te Deum“: „Herr Jesus Christus, eingeborener Sohn... Du sitzt zur Rechten des Vaters: erbarme Dich unser...“; „Du bist König der Herrlichkeit, Christus... Du thronest zur Rechten Gottes, in der

¹ M. Premm, *Katholische Glaubenskunde* III 1 (Wien 1960) 272.

² F. X. Reck, *Das Missale als Betrachtungsbuch* IV (Freiburg 1 u. 2 1910) 457—460 geht auf die uns beschäftigende Frage nicht eigens ein.

³ Den überzeugenden Beweis dafür liefert K. Rahner, *Theos im Neuen Testament*, in: *Schriften zur Theologie* I (Einsiedeln 1960) 91—167.

⁴ Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* I (Freiburg 1958) 486 u. Anm. 25; 487 Anm. 26 gibt Auskunft über das Aufkommen der Christusanrede in den Orationen des *Missale Romanum*.

⁵ = *ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam*: Thomas Aq., *S. th.* I 39, 4 ad 3.

⁶ Ausführlicher handelt über die Suppositionsmöglichkeit des Wortes „Gott“ der Aufsatz des Verfassers: „Gott, der Allmächtige, u. seine hochwürdige Mutter.“ *Dogmatische u. pastoraltheologische Überlegungen zu dergleichen Sprechweise*, in: *Königsteiner Blätter* 9 (1963) Nr. 1.

⁷ E. Doronzo OMI, *Tractatus dogmaticus de Eucharistia* I (Milwaukee 1947) 587 drückt diesen theolog. Tatbestand also aus: „*nec est dicendum cum quisbusdam theologis hunc cultum dirigi ad solum corpus Christi, sed adoramus ipsum sacramentum seu adoramus species ut continentes Christum vel melius Christum ut contentum sub speciebus.*“ Unverkennbar ist bei den drei Formu-

Herrlichkeit des Vaters. Du wirst kommen als Richter“. Dagegen sind ausgesprochene Bitten an den eucharistischen Christus beispielsweise die Strophen des Reimgebetes „*Adoro Te devote*“: „...*Deitas, quae sub his figuris vere latitas*...; *Jesu, quem velatum nunc aspicio, oro*...“. Die Berechtigung dieser katholischen Frömmigkeitspraxis, die — in scholastischer Terminologie — einmal den Herrn „*in propria specie*“, das andere Mal Christus „*sub specie aliena*“ im Auge hat, kann von keinem katholischen Dogmatiker bestritten werden. Die *Quaestio iuris* steht außer Debatte. Auch eine mit „*Deus qui*“ beginnende Oration könnte sich theoretisch (unter Absehung von allen liturgischen Prinzipien) an den eucharistischen Christus, an die eben jetzt gesehene oder in diesem Tabernakel gewußte konsekrierte Hostie wenden. Ist das aber bei unserer Oration „*Deus qui nobis*...“ wirklich der Fall, wie Premm es ausdrücklich behauptet? Diese *Quaestio facti* ist eindeutig zu verneinen.

Premm spricht von der Oration „*Deus qui nobis*...“ als der „*Oratio de Sanctissimo*“; ihm scheint daher an erster Stelle ihr Gebrauch, ihre Rezitation vor der ausgesetzten Monstranz vorzuschweben. Unsere Oration aber ist ursprünglich und bleibt primär die Oration des *Festum Sanctissimi Corporis Christi*. Für Messe und Officium des Fronleichnamsfestes ist sie verfaßt worden, nicht etwa für eine eucharistische Aussetzungs- und Anbetungsandacht oder für die Einleitung des sakramentalen Segens. Dazu ist die Oration erst später bestimmt worden. Schon daraus erhellt, daß die Oration nicht etwa den *hic et nunc* im Sakrament gegenwärtigen verborgenen Herrn voraussetzt und anspricht. So selbstverständlich dem Liturgiker diese Erkenntnis ist, es sei doch auf einige Momente noch drastisch hingewiesen: Die Meßoration geht ja der Konsekration voraus, so daß der *ex vi verborum et vi naturalis concomitantiae* präsente Christus als Adressat noch gar nicht in Frage käme. Ferner gab es zur Zeit der Einführung des Fronleichnamsfestes weder den Tabernakel auf dem Altare noch die Zelebration *coram exposito Ss. Sacramento*, so daß auch eine solche unmittelbare eucharistische Ansprechbarkeit in keiner Weise vorhanden gewesen wäre. Ergo, so können und müssen wir folgern: schon die Rolle, die unsere Oration im Kult spielt, läßt nicht zu, den in den Gebetsworten Angesprochenen als den sakramentalen Christus zu verstehen.

Zu demselben Ergebnis führt aber auch die nähere Betrachtung, die Analyse des Textes selbst. Die Oration betet nicht in Ton und Stil der seit den spät- und nachmittelalterlichen Jahrhunderten dem katholischen Ohr vertraut ge-

lierungen das Gefälle zu weniger starkem, zu abgemildertem Tenor. — Bedeutsam ist, daß auch Pius XII. den in der Eucharistie enthaltenen Christus durchaus vom Christus im Himmel unterschieden wissen will. Von „gewissen, an sich rechtgläubigen Theologen“ sagt er in seiner *Allocutio* an die Teilnehmer des Internat. Liturg. Kongresses in Assisi 1956: „*A leur avis, le contenu essentiel actuel des espèces du pain et du vin est 'le Seigneur au ciel', avec lequel les espèces ont une relation soi-disant réelle et essentielle de contenance et de présence. Cette interprétation spéculative soulève de sérieuses objections... Des interprétations scientifiques... ne doivent pas faire sortir, pour ainsi dire, le Christ de l'Eucharistie et ne laisser dans le tabernacle que des espèces eucharistiques conservant une relation soi-disant réelle et essentielle avec le Seigneur véritable qui est au ciel*“: AAS 48 (1956) 720.

wordenen Sakramentsandachten in unseren Gebetbüchern: Herr Jesus Christus, der Du hier auf dem Altare gegenwärtig bist; der Du als unser Emanuel bei uns bleiben wolltest und unter Brotsgestalt unter uns weilst; der Du als Bruder und Freund in diesem Sakramente uns nahe bist — oder so ähnlich. Vielmehr: „Du hast uns in dem wunderbaren Sakramente das Gedächtnis Deines Leidens hinterlassen.“ Danach sind zu unterscheiden: erstens, der angeredete Gottessohn und Gottmensch, der mit Gott dem Vater in der Einheit des Heiligen Geistes lebt und herrscht in Ewigkeit, der „*discessurus ex hoc mundo ad Patrem*“⁸ eine kostbare Gabe hinterlassen hat, — und zweitens, eben dieses Hinterlassene und Geschenkte: die „*passionis suae memoria*“, die „*mysteria corporis et sanguinis sui*“. Unsere Oration denkt und spricht in den Kategorien des Sakramentalen; sie spricht von dem, was *vi sacramenti, vi verborum* unter den Gestalten ist. Aber selbst wenn die in der Gewißheit des Glaubens uns verbürgte Realpräsenz des „*totus et integer Christus*“⁹ in das Blickfeld genommen wird: auch die sakramentale Gegenwart des ganzen Christus ist Vermächtnis und Gabe des aufgefahrenen Herrn. Zu Ihm, dem Erhöhten, spricht der Beter der Oration über dieses große Vermächtnis, über dieses wunderbare Gedächtnis¹⁰ seines Leidens und seiner unermesslichen Liebe¹¹. Nicht zur Eucharistie, zum Allerheiligsten wird in dieser Oration gebetet, sondern vom eucharistischen Mysterium wird betend gesprochen. Und zwar nicht nur, wenn der Priester etwa für sich allein, daheim oder unterwegs, die Fronleichnamshoren verrichtet, sondern auch, wenn er vor dem im Ostensorium exponierten Herrenleib die Oration „*Deus qui nobis...*“ singt: auch dann ist mit diesem Orationstext nicht die dem Priester sichtbare Hostie angesprochen, sondern der „zur Rechten der Majestät im Himmel“ (Hebr 1, 3) Thronende, dessen uns hinterlassenes sakramentales Denkmal seines Leidens und seiner Liebe wir gläubig und dankbar bekennen. Ja, selbst wenn das Demonstrativpronomen im Text mancher Diözesangebetsbücher („...der Du uns in diesem wunderbaren Sakramente...“)¹² auch im lateinischen Originaltext stünde, diese deutsche Übersetzung also eine wortgetreue, nicht eine deutende und „nachhelfende“ wäre:

⁸ Concilium Trident., Sessio XIII: Decretum de SS. Eucharistia, cap. 2: Denz. 875.

⁹ Ebd. cap. 3: Denz. 876.

¹⁰ Gedächtnis (sic!). Diese Übersetzung (U. Bomm, Latein.-deutsches Volksmeßbuch. Das vollst. Röm. Meßbuch für alle Tage des Jahres — Einsiedeln 1958 — 585) will deutlich einem psychologisierenden Mißverständnis der „*memoria passionis*“ vorbeugen.

¹¹ Vgl. die Postcommunio des Röm. Meßbuches am 28. April, dem Feste des hl. Paul vom Kreuz: „... *divinum sacramentum, immensae caritatis tuae memoriale perpetuum.*“

¹² So: Gesang- u. Andachtsbuch f. d. Bistum Rottenburg (Stuttgart 1950) Nr. 168 S. 193; Gebet- u. Gesangbuch f. d. Bistum Limburg (Frankfurt a. M. 1957) Nr. 451 S. 624. An beiden Stellen handelt es sich um die Oration nach dem „*Tantum ergo*“, vor dem sakramentalen Segen. Da läßt sich schließlich das hinweisende Fürwort: „in diesem w. Sakrament“ rechtfertigen. Der gleichlautende Text erscheint im Limburger Gebet- u. Gesangbuch aber auch als „Tagesgebet“ der Fronleichnamsmesse (Nr. 61 S. 201). Hier ist das zusätzliche Demonstrativum fehl am Platze.

auch in diesem Falle würde sich an dem aufgezeigten Sachverhalt nichts ändern, daß nämlich die Oration gegenständlich von der Eucharistie handelt. Dasselbe geht weiter hervor aus der eigentlichen Bitte: „*tribue quaesumus ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari...*“. Daß hier nicht etwa bloß oder auch nur in erster Linie der dem Sakrament geschuldete cultus latrae¹³ gemeint sein kann, wird aus dem Konsekutivsatz ersichtlich: „*ut redemptionis tuae fructum iugiter sentiamus.*“ Nicht einmal das Mitglied einer Anbetungsbruderschaft oder eines Anbetungsklosters darf der Meinung sein, daß es der eucharistische Anbetungskult ist, der ihm primär die Frucht des Herrenleidens erschließt und vermittelt. Das tut der Eucharistievollzug, die Eucharistiefeier, unter Einschluß des Eucharistieempfangs. Nicht ist also der Sinn des „*ita venerari*“: „Laß uns Dir in diesem Sakramente eine solche latreutische Verehrung erweisen, daß...“¹⁴; nicht ist Gegenstand der Bitte die Intensivierung der Anbetung des unter den Gestalten verborgenen Herrn — sondern das Behandeln dieser Geheimnisse als heilige Geheimnisse¹⁵, sondern die rechte ehrfürchtige Begehung dieser Mysterien, so wie sie Christus zunächst intendiert hat¹⁶.

Sowohl äußere Gründe: Entstehung der Oration und ihre liturgische Verwertung, als auch die innere Bezeugung des Textes erweisen also die Annahme Premms, die Sakramentsoration „*Deus qui nobis...*“ richte sich „unmittelbar an den in der Eucharistie gegenwärtigen Christus selbst“, als unhaltbar, als falsch. Es wäre wünschenswert, wenn dieser Klarstellung in einer künftigen Neuauflage des Werkes Rechnung getragen würde.

Dr. Leander Drewniak OSB, Königstein

¹³ Concilium Trident. a. a. O. (s. Anm. 8) cap. 5: Denz. 878. Neuerdings Pius XII. in der Enzyklika „*Mediator Dei*“: AAS 39 (1947) 569.

¹⁴ Ganz ähnlich weist B. Fischer, Übersetzungsfehler in der Wiedergabe päpstl. Verlautbarungen zur Liturgie, in: Liturg. Jahrbuch 2 (Münster 1952) 95 die Übersetzung von „*Eucharistiae cultus*“ mit „Verehrung der hl. Eucharistie“ in „*Mediator Dei*“ (Herder-Ausgabe, Freiburg 1948, Nr. 5) als sinnverfehlend zurück, da „*Eucharistiae cultus*“ in diesem Zusammenhang nur die Eucharistiefeier bedeuten kann; nur die Eucharistiefeier könne als „*christianae veri nominis pietatis fons et caput*“ angesehen werden, nicht die Eucharistieverehrung im Sinne von „*Eucharisticus adorationis cultus*“ (so: *Mediator Dei*: AAS a. a. O.: s. Anm. 13).

¹⁵ Diese Umschreibung des „*ita venerari*“ bei Reck a. a. O. (s. Anm. 2) ist annehmbar; andere ebd. gegebene Paraphrasen können nicht übernommen werden.

¹⁶ Erinnert sei an den kühnen, fast herausfordernden Titel der Schrift des schlesischen Pfarrers u. einstigen Billot-Schülers S. Stephan, dieses „feurigen Vertreters der liturg. Bewegung von sichern dogmat. Grundlagen aus“ (A. Manser, in: LThK IX — 1937 — 809): „*Tuet dies*“ oder „*Macht was ihr wollt?*“ (Marklissa 1925).

BESPRECHUNGEN

DOGMATIK

Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Hrsg. v. Michael Schmaus. — München: Hueber (1960).

Das Bändchen stellt eine Sammlung der Referate und Diskussionsbeiträge dar, die auf der Tagung der deutschen Dogmatiker 1958 in Passau gehalten wurden. Das Tagungsthema „Eucharistie“ war im Hinblick auf den damals bevorstehenden Eucharistischen Kongreß in München gewählt worden.

K. Rahners Beitrag greift über die spezielle Eucharistielehre in die allgemeine Sakramentenlehre mit hinein: das Verhältnis von Wort und Sakrament. Während Wort und Sakrament meist als gegensätzliche Pole innerhalb der christlichen Frömmigkeit angesehen werden, stellt Rahner das Sakrament und besonders die Eucharistie als eindringlichste Verwirklichung von Gottes wirksamem Wort heraus.

Schmaus geht es darum, die Lehre vom einzigen Opfer Christi mit der katholischen Lehre von der Messe zu verbinden: Christi einziges Opfer wird wirkliches Opfer der Kirche hier und jetzt.

Mörsdorf begründet die je eigene aktive Stellung von Priester und Volk aus einer theologischen Interpretation der kirchlichen Rechtsbestimmungen. Die Tatsache, daß der Priester auch Repräsentant der Kirche ist, sieht er im Hirtenamt begründet.

Winklhofer geht es um eine spekulative Verbindung der Aspekte Opfer und Mahl. Das Opfer schließt ein Speise-Werden Christi ein. Damit ist es direkt auf das Mahl hingeordnet. — Die Unterscheidung und auch wieder Verbindung von personal-individuellen und sozial-gemeinschaftlichen Wirkungen der Eucharistie bilden das Thema von Auers Beitrag. Dabei versucht er eine Synthese der verschiedenen Aspekte, die in der Eucharistielehre der Patristik, des Mittelalters und der Gegenwart besonders im Vordergrund stehen.

Schließlich holt Scheffczyk aus der Eucharistielehre das heraus, was für eine Theologie der Materie wichtig ist. Hier ergeben sich naturgemäß besondere Beziehungen für die Eschatologie, sowohl in ihrer schon gegenwärtigen Daseinsweise als auch in ihrer zeitlich noch ausstehenden.

In den Diskussionsbeiträgen trat besonders Welte mit dem Versuch eines überdenkenswerten spekulativen Ansatzpunktes für die Transsubstantiationslehre hervor.

W. Breuning

Asmussen, Hans — Fincke, Ernst — Groß, Heinrich — Backes, Ignaz — Echternach, Helmut — Hesse, Erwin — Lehmann, Wolfgang: Die Kirche Volk Gottes. — Stuttgart: Schwabenverl. 1961. 265 S., kart. 10,80 DM.

Die getrennten Christen als Brüder zu bezeichnen, ist auf katholischer Seite kein Wagnis mehr, seit es Papst Johannes selbst getan hat. Daß es sich dabei aber nicht nur um eine lebenswürdige Höflichkeitsform, sondern um eine Realität handelt, das muß eine erneuerte Art der Begegnung erst langsam erweisen. Wenn katholische und evangelische Theologen in früherer Zeit überhaupt miteinander sprachen, dann geschah es meist, um die eigenen Positionen zu verteidigen. Im vorliegenden Tagungsbericht der „Sammlung“ entfalten die katholischen Theologen Ignaz Backes und Heinrich Groß dagegen in ihren Untersuchungen über „das Volk Gottes“ neue Aspekte der Ekklesiologie, die im katholischen Glaubensbewußtsein bisher weniger deutlich zur Geltung kamen. Die evangelischen Theologen sind hier wirklich als Partner angesprochen, mit denen es sich lohnt, neue Linien der eigenen Theologie, die erst im Werden sind, ernsthaft durchzudenken. Daß sich ein solches Gespräch lohnt, beweisen die Beiträge der evangelischen Theologen Hans Asmussen, Ernst Fincke, Helmut Echternach und Wolfgang Lehmann. Mag die Zahl der Theologen, welche die „Sammlung“ als Bewegung tragen, zahlenmäßig auch klein sein, ihre Bedeutung liegt darin, daß sie einerseits in der Theologie der Reformation zu Hause sind und andererseits doch so mit katholischen Theologen zu sprechen vermögen, daß Mißverständnisse nicht dauernd das Gespräch erschweren. Gerade so wird sich der katholische Theologe dankbar bewußt, daß es sich lohnt, im Interesse der einen Offenbarung Gottes, auf die Bereicherung von dieser Seite her zu hören. Wenn evangelische Theologen nicht auf dem Weg der traditionellen katholischen Theologie, sondern auf einem eigenständigen, von Grundanliegen der Reformation her bestimmten Weg zu diesem Bild von der Kirche kommen, dann berechtigt das zu der Hoffnung, daß es auf die Dauer gesehen nicht nur bei einem partnerschaftlichen Gespräch bleibt, sondern die besser erkannte Wirklichkeit der Kirche auf beiden Seiten so gelebt wird, daß die

sichtbare Einheit des einen Volkes Gottes als Geschenk des Herrn der Kirche daraus erblüht. Wer an die göttliche Führung des Volkes Gottes glaubt, sollte sich in dieser Zuversicht auch nicht durch den Kampf entmutigen lassen, den die Theologen der Sammlung verschiedentlich in den eigenen Reihen zu kämpfen haben, und der auch in den vorliegenden Seiten verschiedentlich seinen Niederschlag gefunden hat.

Kennzeichnend für den Geist des Bändchens ist die Tatsache, daß das wissenschaftliche Gespräch ergänzt ist durch das geistliche Wort einer Predigt, die der katholische Stadtdechant von Wien, Erwin Hesse, gehalten hat. W. Breuning

Kinder, Ernst: Was ist eigentlich evangelisch? — Stuttgart; Schwabenverlag, 1961. 108 S., kart. 5,80 DM.

Bewegt legt man das schmale Bändchen aus der Hand; denn man hat in ihm lebendigen Glauben und heißes Verlangen nach der verlorenen Einheit der Christen verspürt. K. stellt die Frage: Was ist eigentlich evangelisch, nicht um ihrer selbst, sondern um des katholischen Partners willen. Er will ihm deutlich machen, was die Herzmitte des evangelischen Christentums ist: Das Evangelium Jesu Christi, dieses allein und ausschließlich. Viele rationalisierende und liberalisierende „Protestanten“ haben sich weit von ihm entfernt. K. spricht das mit allem Freimut aus. Aber er glaubt auch, an die katholische Kirche „die ernste Frage stellen zu müssen, was wirklich die oberste, unfehlbare Autorität und die letzte, höchste Norm in der Kirche sein soll! Soll es wirklich das Evangelium sein, so daß alles andere ihm unterworfen ist?“ (85; vgl. 36). Die katholische Antwort kann nur lauten: Das Evangelium, dem alles andere, auch das Lehramt der Kirche, unterworfen ist. K. sieht klar, daß hier das „Ringens“ zwischen seinem und dem katholischen Bekenntnis einsetzt. Denn der katholische Theologe fragt zurück: Was ist mit dem „Christusevangelium“ gemeint? Ist es das Evangelium, das Luther und die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften, auf die K. sich beruft, und die er ausführlich zitiert, aus der „Babylonischen Gefangenschaft“ herausgeführt haben (29), oder ist es das Evangelium, wie es die katholische Kirche versteht und in allem Wesentlichen auch vor der Reformation verstanden hat, mit Papst, Meßopfer, sieben Sakramenten? Und wenn K. zugibt, daß heute in der katholischen Kirche ganz anders als im ausgehenden Mittelalter „viel Echtes und Tiefes vom Evangelium ... lebendig und am Werke sei“, so wird er nicht darüber in Unkenntnis sein, wie sehr ihr andererseits zum Vorwurf gemacht wird, sie sei in neuerer Zeit erst recht durch die Mariendogmen und das Dogma von der Lehrunfehlbarkeit des Papstes vom Evangelium abgewichen.

Wenn das Büchlein eines offenbar macht, dann dieses, daß die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Luthertum sich konzentriert auf die Frage nach der Kirche, wie sie Jesus als geschichtliche Wirklichkeit gestiftet und eingerichtet hat, die Frage, um die es auch in der Zeit der Reformation im letzten ging (68). W. Bartz

Giovanna della Groce, OCD.: Der Karmel und seine mystische Schule. — Wien: Heiler (1962). 152 S. (Jahrbuch für mystische Theologie, Jg. 8. 1962). brosch. 15,— DM.

Die gelehrte Verfasserin aller Abhandlungen und Besprechungen dieses Jahrbuches bietet eine Fülle bibliographischer Angaben und inhaltlicher Hinweise über die Versuche, die während des 17. und 18. Jahrh. im Karmeliterorden gemacht wurden, eine Theorie des mystischen Gnadenlebens auf Grund der Schriften der heiligen Theresia von Avila und in etwa auch des heiligen Johannes vom Kreuz zu erarbeiten. Im Vordergrund des Interesses standen die Fragen der erworbenen Beschauung und der allgemeinen Berufung. Die Person Christi ist nicht immer deutlich als Zentralgestalt spürbar. Es fällt auf, daß der heiligmachenden Gnade nur die Möglichkeit der Teilnahme an der göttlichen Natur zugeschrieben wird (72.87). Ignaz Backes

Bovis, André de, SJ: Die Kirche als Sakrament (L'Eglise et son mystère, deutsch. Aus d. Franz. übertr. von Leonhard Schiffler). — Aschaffenburg: Patloch (1962). 170 S. (Der Christ in der Welt, Reihe 7, Bd. 1.) Hlw. 4,50 DM.

Wer die Kirche in die Heilsgeschichte stellt, darf die Aussonderung Abrahams nicht übergehen. Zu den wichtigsten Texten des NT über die Kirche gehört die nicht verwertete Stelle 1 Cor 12,12. Gal 3,28 ist in der Vulgata nur abgeschwächt wiedergegeben. Eine populäre Darstellung dürfte das theologische Gewicht patristischer und scholastischer Autoritäten wenigstens andeuten. Die Lehre des heiligen Thomas ist, daß die Kirche durch die Sakramente erbaut wird (Präsenz). Es ist nicht förderlich, wenn protestantische Lehrmeinungen vereinfacht werden. Ignaz Backes

Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. Hrsg. von Ferdinand Holböck u. Thomas Sartory, OSB. (1.2.) — Salzburg: Müller (1962). XIII, 1093 S. Lw. 58,— DM.

Das einleitende Kapitel dieses umfangreichen Werkes schrieb Kardinal König über die Einheit der Kirche als unsere Sorge und Sehnsucht. Leo d. Gr., dessen Briefe, soweit sie zum Konzil von Chalkedon gehören, jüngst von Ed. Schwartz in den *Acta Conciliorum Oecumenicorum* ediert worden sind, wird als *doctor unitatis* gefeiert. Heinrich Fries betrachtet die Kirche in sachgerechten Ausführungen als Trägerin und Vermittlerin der göttlichen Wortoffenbarung. Karl Thiemé hat gehaltvolle Abhandlungen über das Gottesvolk des Alten Bundes nicht erwähnt und seine stillstisch recht unebenen Darlegungen mit seiner strittigen Ansicht von der Rettung „ganz Israels“ belastet, ohne die Gründe für und wider dem Leser zur Erwägung zu unterbreiten. In edler Sprache zeigt Rudolf Schnackenburg, wie der Kirchengedanke in der Urkirche sich entfaltet hat, und wie in den Schriften des NT Wesenszüge und Geheimnis der Kirche offenbar werden. Größte Sach- und Literaturkenntnis kennzeichnen diese Abhandlung. Ferdinand Holböck gibt eine dogmatische Übersicht. Die Kirche ist eine wahre, vollkommene, sichtbare, christusförmige, hierarchisch geordnete und universale Gemeinschaft, die in, durch und mit Christus in der Einheit des Heiligen Geistes lebt und wirkt für die Verherrlichung Gottes und das Heil der Menschen. Auf das sakramentale Leben ist H. wenig eingegangen. Daher vermißt man das Buch von Kleinheyer über die Priesterweihe und die Abhandlung von L. Hofmann über die Gliedschaft. Manche Unterscheidungen werden ohne Querverbindungen nebeneinander gestellt. Wenig Anklang dürfte es finden, daß Christus Material- und Formalursache der Kirche sein soll. Bei der Lehre vom *votum ecclesiae* dürfte nie die Notwendigkeit der übernatürlichen Gnade unerwähnt gelassen werden. In kirchengeschichtlicher Sicht breitet Josef Wodka vor uns aus den heilsgeschichtlichen Ursprung, die Grunddogmen und Wesensstrukturen, die Geschichtsfähigkeit und Geschichtsmächtigkeit der Kirche. Alfons Auer handelt über das Thema Kirche und Welt. Da er wie Möhler in der Kirche die Fortsetzung der Menschwerdung des Sohnes Gottes sieht, ist das von Chalkedon bestimmte Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus maßgebend für die Kirche. Die Sonderart und relative Eigenständigkeit alles Weltlichen ist entgegen dem Integralsmus festzuhalten und anderseits die formende Kraft der Kirche auf alles Weltliche zu sichern, weil auch dieses dem in Christo geschehenen Heile zugeordnet ist. Hier liegt die große Aufgabe der nicht zur Hierarchie gehörenden Laien. Auch Alfons Stickler geht von dem inkarnatorischen Verständnis der Kirche aus. Er legt die verschiedenen Schichten im Kirchenrecht offen; die naturrechtlichen Voraussetzungen, die geoffenbarte göttliche Willenssetzung mit ihrer öffentlich rechtlichen und privatrechtlichen Seite und schließlich die Rechtsbestimmungen menschlichen Ursprungs. Aus deren geschichtlicher Entwicklung ergibt sich die heutige Situation der Kirche im Recht des Fortlebenden und fortwirkenden Christus. Als aktuelle Sonderprobleme stehen hervor: das Ärgernis der unvollkommenen Kirche, das Zueinander von Rechts- und Liebeskirche, die Schwierigkeit des öffentlichen Leben für ein Bekenntnis zu Christus zu gewinnen, die kirchenrechtliche Grundlage des Laienapostolates, die Verbindung von Zentralismus und Dezentralisation in der Verwaltung und der Ökumenismus. Car. Franz Pauwels gibt gute Winke, wie die apologetische Weise, von der Kirche in unserer Verkündigung zu sprechen, überwunden werden kann. *Credo in ecclesiam* entspricht allerdings nicht dem Symbol. Ebenso wie diese Abhandlung ist auch die von Raphael Schulte sehr breit und umständlich. Man vermißt in ihr die Vertrautheit mit der biblischen Theologie, indem die Idee des Bundesschlusses vernachlässigt ist und der Begriff Menschensohn nicht von der Bibel her gewürdigt wird. Die scholastische Deutung des sakramentalen Charakters der Taufe als *participatio sacerdotii Christi* und als *deputatio ad cultum* hätte erwähnt werden können. Josef Neuner bringt anregende Gedanken über die Katholizität im Missionswerk der Kirche. E. Lanne schreibt über die Kirche als Mysterium und Institution in der orthodoxen Theologie, in der er sehr bewandert ist. Klar werden die Unterschiede hervorgehoben, ohne daß ein zänkischer Ton angeschlagen wird. Thomas Sartory bringt eine Fülle von Texten aus protestantischen Bekenntnisschriften und theologischen Werken, um die bestimmenden theologischen Motive und die Einzelaspekte reformatorischer Ekklesiologie nachzuweisen. Für die Lutheraner ist die Kirche des Evangeliums in der Verborgenheit und in der Gleichzeitigkeit mit Christus. Für die Calviner ist sie die Gemeinde der Erwählten, sichtbar und durch die kirchlichen Ämter und Synoden geordnet. Es fragt sich allerdings, ob die Reihenfolge der Themen dem Wesen lutherischer Theologie ebenso wie der Eigenart kalvinischer Ekklesiologie entspricht. Katholische Kontroverstheologie kann von den Ausführungen Sartorys viel lernen.

Ignaz Backes

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

KIRCHENGESCHICHTE

- Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte.** Im Auftr. d. Ges. f. mittelrhein. Kirchengesch. in Verb. mit... hrsg. von Ludwig Lenhart u. Anton Ph. Brück, Jg. 14. — Speyer: Jaeger 1962. 599 S. brosch. 16,50 DM; Hlw. 18,50 DM.
- B. Botte (u. a.) Das Konzil und die Konzile (Le Concile et les conciles, deutsch).** Ein Beitr. z. Gesch. d. Konzilslebens d. Kirche. (Die Übertr. ins Deutsche besorgte Käthe Friderike Krause in Zusammenarbeit mit Franz Richard Ryschawy.) — Stuttgart: Schwabenverl. (1962). XIX, 403 S. (Peter- u. Paul-Bücherei.) Lw. 23,— DM.
- Colson, Jean: Clemens von Rom (deutsch).** (Die Übertr. ins Deutsche besorgte Elisabeth Klein. Nach d. Vätertexten bearb. von Hans Kluge.) — Stuttgart: Schwabenverl. (1962). 108 S. (Die Kirchenväter, ihr Leben u. Zeugnis. 1. — Peter- u. Paul-Bücherei.) Pbbd. 7,50 DM.
- Handbuch der Kirchengeschichte.** Hrsg. von Hubert Jedin, Bd. 1: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. Von Karl Baus mit einer Einleitung zum Gesamtwerk von Hubert Jedin. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1962. XXII, 498 S. Lw. Subskr.-Pr. 55,— DM.
- Hanke, Wilhelm, CSSR.: Kunst und Geist. Das phil. u. theol. Gedankengut d. Schrift „De diversis artibus“ d. Priesters u. Mönchs Theophilus Rugerus.** Bonn a. Rh.: Hofbauer-Verl. 1962. XVI, 192 S. — Rom, Gregoriana, Theol. Diss. brosch. 18,— DM.
- Hanssler, Bernhard: Christliches Spektrum. Aufrisse — Gestalten — Lebensmächte.** (1. Aufl.) — Frankfurt a. M.: Knecht (1963). 281 S. Lw. 13,80 DM.
- Lortz, Josef: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung.** (21., völlig neubearb. Aufl.) Bd. 1. — Münster: Aschendorff (1962). XX, 526 S. (Aus d. Inst. für Europ. Gesch. Mainz.) kart. 38,— DM; Lw. 43,— DM.
- Leclercq, Jean, OSB.: Wissenschaft und Gottverlangen (L'Amour des lettres et le désir de Dieu, deutsch).** Zur Mönchstheol. d. Mittelalters. (Aus d. Franz. übertr. von Johannes u. Nicole Stöber. 1. Aufl.) — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1963). 339 S. Lw. 26,— DM.
- Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft.** (In Verb. mit d. Vorstand d. Cusanus-Ges. hrsg. von Rudolf Haubst unter Mitw. von... Red. im Cusanus-Inst. an d. Joh.-Gutenberg-Univ. in Mainz unter Mitarb. von Alois Krchnák u. Robert Danzer.) 1. 2. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1961–62). 126 u. 138 S. brosch. o. Pr.
- Raab, Heribert: Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739–1812).** Bd. 1. Dynastie, Kirche u. Reich im 18. Jh. Mit einem Titelbild. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1962). XXXI, 374 S. kart. 48,— DM.
- Stolpe, Sven: Königin Christine von Schweden (Drottning Kristina, deutsch. Übers. aus d. Schwed. von Alfred v. Sterneck).** — Frankfurt a. M.: Knecht (1962). 423 S. Lw. 19,80 DM.
- Vial, Jean Louis: Ignatius von Antiochien (deutsch).** (Die Übertr. ins Deutsche besorgte Elisabeth Klein. Nach d. Vätertexten bearb. von Hans Kluge.) — Stuttgart: Schwabenverlag (1962). 110 S. (Die Kirchenväter, ihr Leben u. Zeugnis. 2. — Peter- u. Paul-Bücherei.) Pbbd. 7,50 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Das Danielbuch (Daniel, deutsch).** Übers. u. erkl. von Norman W. Porteous. Aus d. Engl. von Walter Beyerlin u. Rudolf Walz. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1962). 146 S. (Das Alte Testament deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd. 23.) kart. 6,50 DM; Subskr.-Pr. 5,50 DM; Lw. 9,80 DM; Subskr.-Pr. 8,30 DM.
- Einleitung in die Heilige Schrift (Introduction à la Bible, deutsch).** Hrsg. v. A. Robert u. A. Feuillet. Bd. 1: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament. Aus d. Franz. übertr. von Konstanz Faschian OFM.) — Wien, Freiburg, Basel: Herder (1963). Mit 8seitiger Kartenbeilage, XXVIII, 860 S. Lw. 60,— DM; Subskr.-Pr. 54,— DM.
- Gradwohl, Roland: Die Farben im Alten Testament. Eine terminologische Studie.** — Berlin: Töpelmann-Verl. (1963). XII, 116 S. (Beihefte z. Zeitschr. f. d. Atl. Wissensch., hrsg. v. G. Fohrer, 83.) brosch. 20,— DM.
- Hermann, Ingo: Begegnung mit der Bibel. Eine Einübung.** (1. Aufl.) — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1962). 144 S. Lw. o. Pr.
- Josephus, Flavius: Dawne dzieje Izraela. „Antiquitates Judaicae“ (Ἰσθαιὶ ἀρχαϊολογία, poln.).** Pierwszy przekład polski z języka greckiego pod redakcją Ks. Eugeniusza Dąbrowskiego. — Poznań, Warszawa, Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha (1962). 1060 S., 2 fajtł. Lw. o. Pr.
- Kahlefeld, Heinrich: Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium.** — Frankfurt a. M.: Knecht (1963). 192 S. Lw. 9,80 DM.

- Kuss, Otto: *Auslegung und Verkündigung. 1. Aufsätze zur Exegese des Neuen Testaments.* — Regensburg: Pustet (1963). XI, 383 S., kart. 21,— DM; Lw. 24,— DM.
- Das dritte Buch Mose. *Leviticus* (deutsch). Übers. u. erkl. von Martin Noth. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1962). 181 S. (Das Alte Testament deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd. 6.) kart. 7,50 DM; Subskr.-Pr. 6,40 DM; Lw. 10,50 DM; Subskr.-Pr. 8,90 DM.
- Plotzke, Urban, OP.: *Not und Gnade der Freiheit. Der Verlorene Sohn in Gleichnis u. Deutung.* (1. Aufl.). — Frankfurt a. M.: Knecht (1963). 60 S. kart. 3,80 DM.
- Rordorf, Willi: *Der Sonntag. Gesch. d. Ruhe- u. Gottesdiensttages im ältesten Christentum.* — Zürich: Zwingli-Verl. (1962). 336 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. 43.) Zugl. Theol. Diss. Basel (1961). brosch. 26,— DM.
- Sabourin, Léopold, SJ.: *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique.* — (Bruges:) Desclée, de Brouwer (1961). 492 S. (Studia ... Publ. par les Fac. SJ. de Montréal. II.). brosch. fr. b. 280.
- S mend, Rudolf: *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels.* — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1963). 99 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT. H. 84.) kart. 9,80 DM.
- Voegtli, A(nton): *Die Umwelt Jesu. (Jesu Wirken auf dem Hintergrund seiner Zeit.)* — Freiburg i. Br.: Lambertus-Verl. (1962). 24 ungez. S. (Einführung in das Neue Testament. 1. — Lebendige Kirche. 1962/4.) geh. Einzelh. 0,95 DM; im Jahresabonn. (4 Hefte) 3,40 DM; b. Einzelheften ab 11 Stck. 0,90 DM; ab 51 Stck. 0,80 DM; ab 101 Stck. 0,75 DM.
- Von Waldow, Eberhard: *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden.* — Berlin: Töpelmann-Verl. (1963). VII, 53 S. (Beihefte z. Zeitschr. f. d. Atl. Wissensch., hrsg. v. G. Fohrer, 85), brosch. 10,— DM.

DOGMATIK

- Handbuch theologischer Grundbegriffe. Unter Mitarb. zahlreicher Fachgelehrter hrsg. von Heinrich Fries. Bd. 1. Adam bis Kult. — München: Kösel (1962). 880 S. Lw. Subskr.-Pr. 55,— DM; späterer Ladenpreis ca. 65,— DM.
- Schmidt, Hermann: *Der christliche Gottesglaube — Wahrheit oder Wahn? —* Paderborn: Schöningh (1962). 260 S. Lw. o. Pr.
- Stoeckle, Bernhard, OSB: *„Gratia supponit naturam.“* Gesch. u. Analyse e. theol. Axioms unter bes. Berücks. seines patrist. Ursprunges, seiner Formulierung in d. Hochscholastik u. seiner zentralen Position in d. Theol. d. 19. Jh. — Romae: „Orbis catholicus“, Herder 1962. XXIV, 407 S. (Studia Anselmiana. Fasc. 49.) brosch. o. Pr.
- Thils, Gustave: *Christliche Heiligkeit. Handbuch der asketischen Theologie für Ordensleute, Priester und Laien (Sainteté Chrétienne, deutsch. Übers. v. Elisabeth v. Flotow u. Hubert Beufeld).* — München: Manz-Verl. (1961) 738 S. Lw.

MORALTHEOLOGIE

- Dreissen, Joseph: *Christus — Leitbild der Frau.* — Paderborn: Schöningh (1962). 311 S. Lw. 15,80 DM.
- Giesen, Dieter: *Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem.* — Bielefeld: Gieseking 1962. 272 S. (Schriften zum deutschen und europäischen Zivil-, Handels- und Prozeßrecht. Bd. 18.) Erw. aus: Trierer Theologische Zeitschrift. Jg. 1960. Zugl. Diss. Bonn 1962/63. Brosch. o. Pr.
- Nachfolge Christi in Bibel, Liturgie und Spiritualität. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Theodor Bogler OSB. — Maria Laach: Verl. Ars liturg. 1962. 95 S. (Liturgie und Mönchtum. H. 31.) Brosch. 4,50 DM.
- Noldin, H. SJ: *Summa theologiae moralis. Scholarum usui accommodavit ...* Recogn. A. Schmitt SJ Novam ed. paravit G(odefridus) Heinzel SJ. Vol. 1. De principiis. Ed. 34 quam paravit Godefridus Heinzel SJ. — Oeniponte: Rauch 1962. VII, 335 S. brosch. 10,— DM; Lw. (mit Komplementen 1.2) 21,— DM.
- Zsindely Endre: *Krankheit und Heilung im älteren Pietismus.* — Zürich u. Stuttgart: Zwingli-Verl. 1962. 183 S. Ppbd. 14,80 DM.

LITURGIE UND ASZETIK

- Combaluzier, F., CM: *Sacramentales de Bergame et d'Ariberto. Table des matières. Index des formules.* — Steenbrugis: Abbatia S. Petri (Hagae Comitatus: Nijhoff) 1962. 112 S. (Instrumenta patristica. 5.) brosch. o. Pr.
- Faerber, Karl: *Neues Brevier zum inneren Leben.* — Frankfurt a. M.: Knecht (1963). 288 S. Aus: *Der christliche Sonntag.* Jg. 1955—1957. Lw. 6,80 DM.
- Priesterlicher Lebensstil in der Gegenwart. (Die Ref.: Josef Stangl [u. a.]) — Würzburg: Echter-Verl. (1962). 240 S. Vorträge, geh. 1961 auf e. Pastoralkonf. f. d. Seelsorger d. Diözese Würzburg. kart. 7,50 DM.
- 33 Psalmlieder des Kaspar Ulenberg. Originalweisen mit Textneufassungen. Hrsg. von Adolf Lohmann. — Freiburg: Christophorus-Verl. (1963). 48 S. kart. 1,90 DM, ab 50 Expl. 1,80 DM, ab 100 Expl. 1,70 DM.

PRO VERITATE

Ein theologischer Dialog
Festgabe für Erzbischof Dr. Lorenz Jaeger und
Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin DD

Veröffentlichung des Katholischen und Evangelischen ökumenischen Arbeitskreises

Herausgegeben von

Prof. D. Dr. Edmund Schlink DD und Bischof Prof. Dr. Dr. Hermann Volk

Dieses Buch ist zugleich einem katholischen und einem evangelischen Bischof gewidmet. Am 23. September 1962 vollendete Erzbischof Dr. LORENZ JAEGER von Paderborn sein 70. Lebensjahr, und am 24. September 1963 kann Bischof D. Dr. WILHELM STÄHLIN die Vollendung seines 80. Lebensjahres feiern. Als Ehrengabe überreichen der Evangelische und der Katholische ökumenische Arbeitskreis den beiden leitenden Bischöfen, die ihnen nach dem Kriege die Möglichkeit zu wissenschaftlicher Zusammenarbeit geschaffen haben, diese Festschrift. In sinnvoller Weise haben ein katholischer und ein evangelischer Verlag gemeinsam die Herausgabe übernommen.

Das Buch enthält folgende Referate, die unter anderen auf 23 gemeinsamen Tagungen gehalten worden sind; jeweils ein evangelischer und ein katholischer Gelehrter behandeln dasselbe Thema.

GOTTES EBENBILD. *Prof. D. Dr. Edmund Schlink:* Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes. *Prof. Dr. Dr. Gottlieb Söhngen:* Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

DIE RECHTFERTIGUNG DES SÜNDERS. *Prof. D. Peter Brunner:* Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient. *Bischof Prof. Dr. Dr. Hermann Volk:* Die Lehre von der Rechtfertigung nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.

DAS WIRKEN DES HEILIGEN GEISTES. *Prof. D. Dr. Heinz-Dietrich Wendland:* Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus. *Prof. Dr. Viktor Warnach OSB:* Das Wirken des Pneuma in den Gläubigen nach Paulus.

DAS RECHT DER KIRCHE. *Dr. Hans Dombois:* Kirchenrechtliche Bemerkungen zum Papsttum. *Prof. Dr. Dr. Klaus Mörsdorf:* Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche.

TOD UND UNSTERBLICHKEIT. *Prof. Dr. Wilhelm Anz:* Tod und Unsterblichkeit. *Prof. Dr. Josef Pieper:* Tod und Unsterblichkeit.

TOD UND AUFERSTEHUNG. *Prof. Dr. Hans Frhr. von Campenhausen:* Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung. *Prof. Dr. Michael Schmaus:* Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten?

ZUM PROBLEM DER DOGMATISCHEN AUSSAGE. *Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg:* Was ist eine dogmatische Aussage? *Prof. Dr. Karl Rahner SJ:* Was ist eine dogmatische Aussage?

SOEBEN ERSCHIENEN 411 S., 2 Abb., Leinen DM 40,—, Bezug durch jede Buchhandlung.

Verlag Aschendorff Münster · Johannes Stauda Verlag Kassel

MARGA MÜLLER

FEIERZEITEN / Kalenderbriefe

1. Band der Reihe, die in 18 voneinander unabhängigen Bänden mit je 12 Kalenderbriefen erscheinen wird.

192 Seiten, 48 Illustrationen in Schwarzdruck nach Federzeichnungen von Thomas Albert, gebunden 13,80 DM, kartoniert 9,80 DM.

„Das Volk braucht eine Anleitung, wie man die Feste des Kirchenjahres feiern kann, fromm und schlicht und erfüllt von Gottes Wort.“

Aus diesem anregenden Wort des unvergeßlichen Oberhirten Kardinal Faulhabers an die Verfasserin sind nach dem Krieg diese Familienbriefe unter dem Titel „Feierzeiten“ entstanden. Damals erschienen sie in losen Blättern. Tausenden von Eltern, Kindern, Verwandten, Erziehern haben diese Briefe ein fromm-frohes Zusammensein gebracht, nicht nur im Familienkreis, sondern in Schulen, Internaten, Müttergruppen und Pfarrgemeinden. Immer war bei einer solchen Feier Gott selbst dabei durch sein heiliges Wort.

Auf vielfachen Wunsch erscheinen nun diese Feierzeiten gesammelt in einem Buch.

Die Briefe sind überarbeitet im Stil unserer Zeit. Geblieben ist die biblisch einfache Sprache, die jeden, ob alt ob jung, ob klein ob groß, in Geist und Herz eingehen kann. Vor allem ist geblieben als die kraftvolle Mitte einer Feier das Gotteswort (welches in Rotdruck den Vorleser zu ehrfürchtiger Aufmerksamkeit ruft). Neu ist die Ausstattung durch zahlreiche Federzeichnungen, die – für alle Altersstufen zugänglich – den Text begleiten.

Daß die einzelne Hausfeier samt Erzählung, Erklärung und Gebet nicht mehr als eine Viertelstunde beansprucht, wird für die geplagten Erwachsenen und die unruhigen Kinder unserer Zeit erst recht Sammlung, Freude und Erholung bedeuten.

Da die Reihe der „Feierzeiten“ bereits bei ihrem ersten Erscheinen eine überaus herzliche Aufnahme fand, folgten ihm damals noch mehr Jahresrunden von Familienbriefen. Jedes Jahr hob einen neuen Schatz aus dem verborgenen Reichtum des Familienlebens.

Wegen der anhaltenden Nachfragen nach diesen Wegweisern ist das vorliegende Buch als Grundstock einer Familienbücherei erschienen, die das häusliche Leben in der natürlich-übernatürlichen Ordnung des Jahreslaufes mit bleibenden Werten erfüllen soll.

ERICH LAMPEY

DAS ZEITPROBLEM NACH DEN BEKENNTNISSEN AUGUSTINS

Ln. 76 Seiten, 11,80 DM

„Nach einer Einleitung über die ontologischen Ansätze Augustins und einem ersten Kapitel über die gnoseologische Grundlegung in der personalen Erkenntnislehre Augustins behandelt der Verfasser das Zeitproblem in drei Kapiteln: das phänomenologische Problem der Zeit, das metaphysische Problem der Zeit, das anthropologische Problem der Zeit.“

Lampey betont gewiß mit Recht, daß es Augustins Verdienst ist, den Menschen als Person „entdeckt“ zu haben, und daß sich eben darin sein Denken wesentlich vom antik-griechischen Denken unterscheidet. So ist auch seine Zeitspekulation in existenzphilosophisches Denken eingebettet.“

Scholastik

VERLAG JOSEF HABEL · REGENSBURG

HANS ANDRÉ

LICHT UND SEIN

Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn
des Lichtes und den Schöpfungssinn der Evolution

137 Seiten, 8 Farbtafeln, Leinen 17,80 DM

„Mit Freuden erfuhr ich, daß Sie das neueste Buch von Prof. André aus Bonn verlegen. Alle Werke von ihm schenken reiche Erkenntnisse und decken Zusammenhänge auf, die wir meistens übersehen. Auch das neueste Buch des fast erblindeten Professors wirkt schon durch seinen Titel „Licht und Sein“ wirklich aufklärend. Es gibt nichts Schöneres, als die Wunder der Natur zu schauen. Das lehren uns Andrés Bücher, bewundernd stehen zu bleiben – selbst vor dem schlichten Löwenzahn, den André in seiner goldgelben Blüte eine ‚Gegensonne‘ nennt.“

Alfons Siemen

„Immer wieder hört man die Klage über die Kluft zwischen Philosophie und Naturwissenschaft. Auf weiten Strecken des neuzeitlichen abendländischen Geistesweges laufen die beiden auseinander. In unserem Jahrhundert bahnt sich nun endlich wieder eine echte Verbindung der beiden Bereiche an, und einer der schöpferischen Denker, der aus umfassender Kenntnis und originärer Reflexionskraft heraus diese Vermählung zu verwirklichen suchte, ist der ehemalige Ordinarius für Biologie und Kosmologie der Braunschweiger Akademie: Hans André.“

Die Ostschweiz

„Die besondere Aktualität dieses zusammenfassenden Spätwerkes Andrés liegt darin, daß es die kosmische Bezogenheit des Menschenwesens auf die Welt – schon in seiner Organisation und nicht erst in seiner Tat am Konkreten, hier am Sehen unserer farbigen Welt, nachweist.“

VERLAG JOSEF HABEL · REGENSBURG

Einladung zur Subskription

Handbuch der Kirchengeschichte

Die Autoren:

Roger Aubert, Löwen

Clemens Bauer, Freiburg

Karl Baus, Bonn

Hans-Georg Beck, München

Eugen Ewig, Mainz

Karl August Fink, Tübingen

Josef Glazik, Münster

Erwin Iserloh, Trier

Hubert Jedin, Bonn

Josef Andreas Jungmann,
Innsbruck

Friedrich Kempf, Rom

Georg Schwaiger, München

Hans Wolter, Frankfurt

6 Bände – herausgegeben von Hubert Jedin, Bonn
Bisher liegt vor:

Band I: Karl Baus
Von der Urgemeinde zur frühchristlichen
Großkirche

Mit einer Einleitung zur Kirchengeschichte
von Hubert Jedin

Großoktav XXII und 498 Seiten, Subskriptionspreis
Leinwand 55,— DM. Bestell-Nr. 14011
Preise der folgenden Bände entsprechend,
je nach Umfang

Band I behandelt die erste Epoche der Kirchengeschichte, die Entwicklung der Kirche von der Urgemeinde in Jerusalem bis zu Konstantin dem Großen.

Damit beginnt ein großes, universal angelegtes „Handbuch der Kirchengeschichte“ zu erscheinen, für dessen wissenschaftlichen Rang die Namen des Herausgebers und seiner Mitarbeiter sprechen. Umfangreiche Einführung in Quellen und Literatur, Namens- und Ortsregister finden sich in jedem Band.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

HOCHAKTUELLE BÜCHER

Zum Problem der Entwicklungshilfe

Anton Antweiler

ENTWICKLUNGSHILFE

Versuch einer Theorie

212 Seiten, kart., Preis: 15,80 DM

Prof. Dr. Wilh. Röpk e nennt das Buch in der „Neuen Zürcher Zeitung“:
„Ein Buch von unvergleichlichem Wert... eine so ganz und so wohl-
tunend aus dem gewohnten Rahmen fallende Schrift.“

Zur Parlamentsdebatte „Strafrechtsreform“

Friedrich W. Foerster

SCHULD UND SUHNE

Grundfragen des Verbrecherproblems und der Jugendfürsorge

4., überarb. Aufl., 242 Seiten, Leinen 12,80 DM

„In sieben bedeutenden Kapiteln untersucht F. W. Foerster die psychologische und pädagogische Bedeutung der Strafe, das Recht des Rechtsbrechers im Streit der Strafrechtsschulen, die Idee der Schuld und des modernen Determinismus, die Reform der Strafe, die wichtigsten Erziehungsaufgaben gegenüber jugendlichen Verbrechern, die amerikanische Kriminalpädagogik und ihren kulturellen Hintergrund, die Psychologie des jugendlichen Verbrechers und die neuere Entwicklung der planmäßigen Gegenwirkung gegenüber jugendlicher Verwahrlosung. Angesichts der Debatten um die deutsche Strafrechtsreform kann nicht geleugnet werden, daß Foerster sehr bemerkenswerte Hinweise gibt...“
St. Galler Tagblatt

Zur Konzilsdebatte über die Liturgiereform

Paul Winninger

VOLKSSPRACHE UND LITURGIE

Aus dem Französischen von Norbert Rocholl

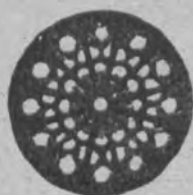
264 Seiten, Leinen 14,80 DM

„Verfasser und Übersetzer dieses umfassend orientierenden Buches dürfen des Dankes aller liturgisch Interessierten im deutschen wie im französischen Sprachgebiet sicher sein... Man kann nur wünschen, daß die von innerer Anteilnahme zeugende Arbeit ihren Einfluß auf das Konzil und auf die zu erwartenden liturgischen Reformen nicht verfehlen werde.“
Prof. Dr. Franz X. Arnold

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS - VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL**

SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

Neue Predigtliteratur:

J. Brummet
In Ihm ist Heil

J. Fattinger
Spiegel seiner Herrlichkeit

A. Krautheimer
Im Brennspeigel des Glaubens

A.-M. Carré
Das wahre Antlitz des Priesters

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

**Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung**



**Spezialhaus für
Mittelmoselweine**

Lentzen-Deis
Import und Export
Bernkastel-Kues
an der Mosel

Mehwein · Kellerei
Ausländische · Süße · Mehweine

Zum Herz-Jesu-Monat

empfehlen wir unsere Neuerscheinung

M. Poncelet

**Das Geheimnis von Blut
und Wasser**

im Evangelium des heiligen Johannes

Aus dem Französischen von
Norbert Rocholl

142 Seiten, Leinen 6,80 DM

Das Büchlein gibt eine überraschend
tiefe biblische Meditation über das
göttliche Herz Jesu

PAULINUS-VERLAG TRIER

07 #43

0. JULI 1963

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

72. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 4

Juli/August 1963

INHALT

AUFSATZE

Uta Ranke-Heinemann, Essen
Zur Theologie der Ehe

Wilhelm Breuning, Trier
Sakramente des Logos

Franz-Xaver Tsuchya, Trier/Tokio
Das älteste bekannte Missions-Rituale: Nagasaki 1605

KLEINERE BEITRÄGE

Balthasar Fischer, Trier
Die Korrespondenz Beck — Garampi (1777 - 1781)

Wilhelm Bartz, Trier
Einführung in die Theologie

Franz Mußner, Trier
Das Buch Judith und die neutestamentliche Antichristidee

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

NEUERSCHEINUNG

Ernst Haag

Studien zum Buche Judith

Seine theologische Bedeutung und seine literarische Eigenart

(Trierer Theologische Studien Bd. 16)

gr. 8°, XV u. 133 Seiten, kart. 13,80 DM

In seiner genauen und anregenden Untersuchung des Textes kann der Verfasser den Nachweis führen, daß es sich beim Buch Judith nicht um eine historische Erzählung handeln kann. Nabuchodonosor und Holofernes sind ebenso symbolische Gestalten wie die Witwe Judith. Die ersteren verkörpern den widergöttlichen Charakter einer entarteten heidnischen Weltmacht schlechthin, Nabuchodonosor „ist der Anti-Jahwe“, Judith „repräsentiert das gläubige und gesetzestreue Israel“, dem Gott in der Geschichte immer wieder gegen seine Feinde beisteht. So weist das Buch Judith einerseits in die Geschichte Israels zurück (Pharao, Kanaanäer, Assur, Babylon), andererseits apokalyptisch in die Zeit bis zum Weltende voraus, indem der Gottesfeind als die übergeschichtliche Verkörperung des bösen Prinzips begriffen wird, das geschichtlich immer gegenwärtig ist, aber das treue Gottesvolk nicht überwinden kann.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arens, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfsrum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfsrum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreiheit 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfsrum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfsrum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfsrum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Zur Theologie der Ehe*

Von Dr. theol. Uta Ranke-Heinemann, Essen

Angesichts der Ehekrise der modernen Zeit schreibt Norbert Rocholl treffend, daß die „Vertreter der Theologie oft genug ihre Aufgabe in gutem Glauben darin begrenzt sehen, die sittlichen Pflichten der Verehelichten in allen Hinsichten ... geltend zu machen, ohne aber die eigentlich religiöse Wesensart der Ehe näher auszuführen. Daher begnügt man sich zu oft, die strengen Pflichten der ehelichen Keuschheit und Treue, der willigen Entgegennahme des Kindersegens und der Erziehung der Kinder zu einem gottgefälligen und für die bürgerliche Gemeinschaft nützlichen Leben, die Aufgaben eines guten Hausvaters und einer pflichtbewußten Mutter hervorzuheben, ohne die letzte Begründung der gestellten Forderungen aus dem tiefsten Wesen der Ehe aufzuzeigen. Es ist nicht zu verkennen, daß solchen, sicher aus bester Absicht und ehrlicher Besorgnis entsprungenen Moralpredigten die gewünschte Wirkung nicht im rechten Maße zuteil werden konnte... Der Mensch ist nun einmal ein *homo religiosus*, und darum hat nur die Religion als Religion im strengen Sinne die Kraft, ihn in seinen letzten Tiefen zu wandeln... So bleibt nur eine Möglichkeit offen, der Ehe zu helfen, es ist die nur dem Glauben zugängliche Erkenntnis ihres wahren Wesens als eines übernatürlichen Geheimnisses¹.“ Um diese theologische Darlegung des Wesens der Ehe, aus dem sich dann erst die sittlichen Forderungen ergeben, geht es in den folgenden Ausführungen.

Die Ehe als Trinitätsanalogie

Ehe ist zutiefst ein Geheimnis. Wir wissen vieles von ihr zu sagen in sozialer, politischer, historischer und philosophischer Hinsicht, aber sie zu ergründen und in ihrer Tiefe auszusagen vermögen wir nicht. Wenn gleich die natürlichste und in ihrer Intimität und persönlichen Nähe menschlichste Gemeinschaft, ist die Ehe nicht eine rein natürliche Wirklichkeit. Sie gründet vielmehr letztlich im Geheimnis der Trinität. Das deutet der Schöpfungsbericht an, wenn es dort heißt: „Und Gott sprach, lasset uns Menschen machen nach unserem Bild und unserem Gleichnis... Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, als Mann und Frau erschuf er sie“ (Gen 1, 27). Das heißt, der eine Gott, in dem sich ein geheimnisvolles „Wir“ findet, offenbart dieses Wir bei der Erschaffung des Menschen nach seinem Bild und schafft den Menschen wiederum als ein Wir, „als Mann und Frau erschuf er sie“. So sind

* Erweiterter Text einer Gastvorlesung über „Ehe als Weg zur Heiligung“ an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz.

¹ Die Ehe als geweihtes Leben, Dülmen, 1936, S. 18 f.

nach der Schrift Adam und Eva nicht nur für sich, sondern auch in ihrer Verbundenheit ein Abbild Gottes. „Das himmlische Gemeinschaftsleben, das im Liebesaustausch von Vater und Sohn im Heiligen Geist besteht, ist die Urwirklichkeit, welche in der Ehe analog sich darstellt“ (M. Schmaus). Die Einheit der Dreiheit, wie sie in dem dreieinigen Gott sich findet, spiegelt sich in der Einheit der Zweiheit der Gatten. Gott, der in sich unendlich selig ist, weil in ihm die unendliche Begegnung der drei göttlichen Personen sich findet, hat mit der liebenden Begegnung von Mann und Frau einen Abglanz, ein ‚Bild und Gleichnis‘ seiner eigenen Seligkeit geschaffen. Vor allem Karl Barth² hat in seiner Dogmatik auf die Trinitätsanalogie der Ehe aufmerksam gemacht: die Analogie zwischen Gott und Mensch ist die Existenz im Gegenüber von ich und du.

Der dreifaltige Gott hat Mann und Frau in ihrer Verbundenheit durch das Wort an sie: „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde“ (Gen 1, 28) dazu berufen, das Leben immer wieder weiterzugeben, damit die Fülle der Liebe Gottes, die in der heiligsten Dreifaltigkeit durch die Begegnung der drei göttlichen Personen sich findet, an eine Vielzahl von Menschen sich verströmen könnte. So sind also Mann und Frau, die in ihrem Gegenüber schon ein Spiegel der Trinität sind, auch Mitvollzieher des liebenden Willens Gottes, der Menschen schaffen will zur Teilnahme an seiner eigenen Seligkeit. Der Adel christlicher Ehe ist damit über alles Begreifen groß. Und der Mensch, dessen Ziel die Vereinigung mit der Liebe des dreifaltigen Gottes ist, nimmt so auch seinen Ursprung aus dem Abbild der trinitarischen Liebe innerhalb der Ehe.

Die Ehe ein vorauseilender Schatten der Hingabe Christi

Aber die Ehe steht nicht nur in einer geheimnisvollen Beziehung zur Trinität, sondern auch und vor allem zu jenem anderen großen Geheimnis des Christentums, der Menschwerdung Christi. Die liebende Verbindung Christi mit der Menschheit ist das Überfluten des innertrinitarischen Liebesgeheimnisses über die Ufer des innergöttlichen Seins. Und damit ist die Ehe, die ein Abbild des Liebesbundes der Trinität ist, zugleich auch ein Abbild der liebenden Verbindung Christi mit der Kirche. Dieses heilsgeschichtliche Verhältnis wird im zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2) angedeutet, in jener „ehrwürdigen, unergründlichen, rätselreichen Geschichte von Adam und Eva“ (I. F. Görres): Unter allen lebenden Wesen findet Adam keines, das imstande gewesen wäre, ihn aus seiner Einsamkeit zu befreien. Und Gott ließ einen tiefen Schlaf über Adam fallen und bildete aus seiner Rippe Eva. Als Adam Eva erstmalig sieht, spricht er:

² Kirchliche Dogmatik III: Die Lehre von der Schöpfung I, Zollikon-Zürich 1945, 204–233.

„Diese nun endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“, und es werden dann die bedeutenden Worte hinzugefügt, die im Neuen Testament viermal wiederholt werden: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weib anhängen, und die beiden werden zu einem Leib“ (Gen 2, 24).

Paulus bezieht diese Worte, die ja zunächst nur von der menschlichen Ehe zu sprechen scheinen, auf Christus und die Kirche. Er sagt: „Dieses Geheimnis ist groß. Ich beziehe es auf Christus und die Kirche“ (Eph. 5, 32). Dies ist die Hauptstelle für die theologische Deutung der Ehe. Es ist kein Zufall, daß der Völkerapostel gerade in diesem Brief, in dem er gegen Ende seines Lebens, wahrscheinlich in der Gefangenschaft in Rom, das große Thema seiner Verkündigung rückschauend betrachtet, nämlich das Geheimnis der universalen Kirche aus Juden und Heiden, eine Deutung der Ehe gibt. Denn sowenig zunächst eine Beziehung zwischen dem Geheimnis der Kirche und dem Geheimnis der Ehe zu bestehen scheint, so ist diese Zusammenstellung des Apostels durchaus nicht willkürlich. Denn mit der Erkenntnis des Wesens der Ehe wird der Blick für die Wirklichkeit der Kirche vertieft, und umgekehrt wird das Geheimnis der Ehe erst auf dem Hintergrund des großen Heilswirkens Gottes an der Menschheit, an der Verbindung Christi mit der Kirche deutlich.

Paulus sagt also bezüglich der Worte Gen 2, 24: „Dieses Geheimnis ist groß; ich beziehe es auf Christus und die Kirche.“ Damit verkündet er, daß die Genesisstelle über ihren unmittelbaren Sinn hinausweist. Nach ihm ist in diesen Worten über Adam nicht nur von der menschlichen Ehe die Rede, sondern die Gemeinschaft zwischen Christus und der Menschheit vorausverkündet. (Die Kirche ist ja nichts anderes, als die Menschheit, die ihre bräutliche Bestimmung erfüllt.) Als Christus kam, und die Kirche sich als Braut erwarb, wurde offenbar, wer letztlich jener Mann ist, der alles verläßt, um seinem Weibe anzuhängen, da stellte sich heraus, was es heißt, ein Leib zu werden (E. Walter, M. Schmaus). Als Christus Mensch wurde, begann seine heilige Hochzeit, sein Ein-Leib-Werden mit der Menschheit. Im Tod am Kreuz hat Christus dann die Einswerdung mit der Menschheit, die mit der Inkarnation begann, vollendet. Sein Tod am Kreuz war der letzte und äußerste Vollzug seiner leiblichen Hingabe. Im Tode Christi zeigte sich, was das rückhaltlose Einswerden im Fleisch, von dem Gen 2, 24 die Rede ist, letztlich bedeutet. Die Worte über Adam weisen also auf Christus hin. Die Ehe ist, wie Leo XIII. sagt, „ein Vorwurf der Inkarnation des Logos“, wörtlich: ein vorausseilender Schatten...³ Thomas behandelt in seiner Summe die Frage, ob die

³ Quaedam incarnationis Verbi Dei adumbratio. Enzyklika „Arcanum“, Leonis XIII P. M. Acta II Romae 1882, 22.

Menschwerdung des Sohnes Gottes schon vor dem Sündenfall von Adam und Eva geglaubt wurde. Er bejaht sie mit folgendem Hinweis: Adam und Eva hätten dadurch, daß sie einander ehelich verbunden waren, von der Menschwerdung irgendwie Kenntnis gehabt. Ihre Ehe sei ihnen Hinweis auf die Verbindung Christi mit der Kirche gewesen. Thomas sieht also die Einsetzung der Ehe in so engem Zusammenhang mit der Menschwerdung Christi, daß er meint, Adam und Eva hätten irgendwie um das Geheimnis des Bundes Gottes mit der Menschheit wissen müssen, weil sie das Geheimnis der Ehe lebten. Da sie um die Ehe wußten, mußten sie in ihr auch die Erkenntnis erlangen, welches Geheimnis sie darstellt, nämlich das Geheimnis der Verbindung Christi und der Kirche⁴.

Daß ganz allgemein ein Zusammenhang zwischen der Liebe Gottes zur Menschheit und der Liebe der Ehegatten zueinander besteht, wird deutlich, wenn man die Geschichte des Sündenfalls liest. Nachdem für Adam und Eva die Liebe Gottes fragwürdig wurde, weil sie sich im Ungehorsam gegen Gott erhoben, nachdem sie nicht mehr Kinder Gottes, sondern selbst wie Gott sein wollten, heißt es: „Und sie nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann, und er aß. Da wurden beider Augen aufgetan, und sie erkannten, daß sie nackt seien und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen“ (Gen 3, 6 f.). Nicht, weil der Sündenfall eine Sünde gegen das 6. Gebot gewesen wäre, wird als unmittelbare Folge die veränderte Beziehung der Geschlechter erwähnt, sondern weil die Entfremdung zu Gott sich sofort in einer Entfremdung voneinander äußert: „Das Weib, das du mir zur Gefährtin gabst, gab mir von dem Baum, und ich aß“, sagt Adam, indem er sich von Eva distanziert (Gen 3, 12). Wo immer dem Menschen die Liebe Gottes fragwürdig wird, da wird ihm sofort die Ehe zum Problem.

Dennoch bleibt die Ehe ein Vorentwurf der Menschwerdung Christi. So heißt es im Brautsegen: „Gott, du hast den Ehebund zum Abbild des Bundes Christi mit seiner Kirche vorherbestimmt und so durch ein erhabenes Geheimnis die eheliche Vereinigung geheiligt; o Gott, durch dich wird das Weib dem Manne vermählt und ihre Gemeinschaft, einst im Anfang der Welt begründet, mit einem Segen beschenkt, den allein weder der ersten Sünde Strafe noch das Gericht der großen Flut hinweggenommen haben.“ Jede Ehe, auch die natürliche, heidnische, bleibt ein Vorbild für die Verbindung Christi mit der Kirche, bleibt ein Vorentwurf, ein vorausseilender Schatten der Menschwerdung Christi, bleibt ein heiliges Zeichen.

Es ist bezeichnend, daß Jesus nach Johannes, der viel stärker als die drei anderen Evangelisten das rein historische Interesse zurücktreten

⁴ S. th. II, II q. 2 a. 7 c.

läßt, um die Geschehnisse und Umstände vor allem in ihrem Hinweis- und Symbolcharakter aufzuzeigen, in ihrem inneren Bezug zu dem sie begründenden und jetzt erschienenen Logos, es ist also bezeichnend, daß Jesus nach Johannes seine öffentliche Tätigkeit auf einer Hochzeit begann, der Hochzeit zu Kana. „Ist es zu verwundern, daß er zur Hochzeit in dieses Haus ging, da er doch zur Hochzeit in diese Welt kam“, schreibt Augustinus in seinem Johanneskommentar. Die Verbindung Christi mit der Kirche, die am Kreuze sich vollenden sollte, wird hier symbolisiert durch seine Teilnahme an einer menschlichen Hochzeit und zugleich noch durch ein anderes Symbol, die Wandlung des Wassers in Wein, der Hinweis ist auf sein eucharistisches Opferblut. Jesus erscheint öffentlich zuerst auf einer Hochzeit, die von jeher das Sinnbild seiner Verbindung mit der Menschheit war. Und auf dieser Hochzeit wandelt er Wasser in Wein, das natürliche Element in jenen geheimnisvollen Hinweis auf sein Blut, das seine Hochzeit mit der Menschheit in ihrem letztmöglichen Vollzug jetzt schon andeuten soll.

Ist so die Ehe ein Vorentwurf, ein Vorbild für das Verhältnis Christi zur Kirche, so ist das freilich nicht so zu verstehen, als sei sie das Vorbild im Sinne des Urbildes, als sei sie das Urbild für die Verbindung Christi mit der Kirche. Nicht ist das bräutliche Verhältnis Christi zu seiner Kirche der menschlichen Ehe nachgeahmt, sondern umgekehrt. Nicht ist der Name „Ehe“ von der menschlichen Ehe auf das Verhältnis Christus—Kirche übertragen, sondern umgekehrt. Um dies deutlich zu machen, halten wir uns als Beispiel ein Wort des Apostels Paulus vor Augen, in dem er einen ähnlichen Sachverhalt in bezug auf das Wort „Vater“ aufzeigt: „So beuge ich denn meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, von dem jegliche Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat“ (Eph 3, 14). Der Name „Vater“ ist also nicht aus dem natürlichen Bereich auf Gott übertragen, als ob Gott deshalb Vater genannt würde, weil wir zu ihm Vertrauen haben können wie zu einem natürlichen Vater, sondern umgekehrt: das geschöpfliche, natürliche Vaterverhältnis beruht darauf, daß es schon vor der Schöpfung diese Vaterschaft Gottes durch Christus und in Christus gibt. Alle geschöpfliche Vaterschaft ist nachgestaltet und nachbenannt nach jener ewigen und eigentlichen Vaterschaft Gottes in Christus. Gott ist der eigentliche Vater. Die geschöpfliche Vaterschaft ist eine Nachgestaltung dieser in bezug auf Christus schon immer gegebenen und in ihm auch für uns vorgesehenen ewigen Vaterschaft.

So ist auch der Name der Ehe nicht von der natürlichen Ehe auf das Verhältnis Christus—Kirche übertragen, sondern die Ehe ist von Anfang an eine Nachbildung der Verbindung Christi mit seiner Kirche. Vor Einsetzung der menschlichen Ehe, ja vor der Schöpfung, besteht schon der liebende Wille des Vaters, der die Hochzeit des Lammes mit der Kirche

vorherbestimmte. Wenn Paulus sagt: „Ich beziehe dieses Geheimnis auf Christus und die Kirche“ (Eph 5, 32), so zeigt er, daß Gott von Anfang an, als er die Ehe einsetzte, die innige Verbindung Christi mit der Kirche als seinem Leib als das erhabene Urbild vor Augen hatte, dem er die Ehe nachgestaltete. Die Hochzeit zwischen Mann und Frau ist eine Nachbildung jener Hochzeit, die in Christus von jeher unsere Bestimmung ist. Erst im Lichte des menschengewordenen Logos ist das Wesen der Ehe zu verstehen. Die Natur ist hier letztlich nur von der Übernatur her zu begreifen. Es ist nicht so, daß im Neuen Testament deswegen oft von Hochzeit die Rede ist — „das Himmelreich ist gleich einem König, der seinem Sohne Hochzeit hielt“ (Mt 22, 2) —, weil die Verbindung Christi mit der Kirche so viel Ähnlichkeit mit einer menschlichen Hochzeit hat, so daß man im übertragenen Sinn auch hier von Hochzeit reden kann. Nein, die eigentliche Hochzeit, von der alle Hochzeiten ihren Namen haben, ist die Hochzeit des Lammes (Offb 19, 7). Das eigentliche Hochzeitskleid, von dem alle weißen Hochzeitskleider ihren Namen haben, ist das „hochzeitliche Gewand“ (Mt 22, 11 f.), das die Taufe verleiht, die Taufe, in der wir ja geboren werden zur Teilnahme an der göttlichen Natur, zur innigen Verbindung mit Christus, jenes hochzeitliche Gewand, das wir dann in guten Werken unbefleckt erhalten, wie es in der Offenbarung des Johannes von der Gattin des Lammes heißt: „Seine Gattin durfte sich in strahlend weißes Linnen kleiden, denn das Linnen sind die gerechten Werke der Heiligen“ (Offb 19, 8). Glaube, der sich in der Taufe konkretisiert und in guten Werken rein erhält, das ist das eigentliche weiße Hochzeitskleid, mit dem wir uns zur Hochzeit des Lammes bereiten. Und aller Brautschmuck ist eine Nachbildung jenes Schmuckes, von dem Johannes spricht: „Darauf sah ich die heilige Stadt, das neue Jerusalem aus dem Himmel von Gott herniedersteigen. Sie war ausgestattet wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat“ (Offb 21, 2).

So nennt sich auch Johannes der Täufer nicht im übertragenen, sondern im eigentlichen Sinn „Freund des Bräutigams“. „Ich bin nicht der Messias, ich bin der Vorläufer. Wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams, der dabeisteht und ihm zuhört, freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams. So ist auch meine Freude jetzt vollkommen“ (Joh 3, 28 f.). Es ist derselbe Johannes, der später im Kerker enthauptet wurde auf Anstiften einer Ehebrecherin, der Herodias. Er, dessen Freude vollkommen war, als er die Stimme des Bräutigams vernahm, dessen Vorläufer und Bote er war, endete sein Leben durch jene, die weder Christus anerkannten, noch ihre Ehe als Abbild seiner unwiderruflichen Liebeshingabe verstehen wollten. Jesus selbst nennt sich Bräutigam und seine Jünger Hochzeitsgäste. „Können die Hochzeitsgäste trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, da ihnen der Bräutigam entrissen wird, dann werden sie fasten“, antwortet er auf die

Frage, warum seine Jünger nicht wie die Pharisäer das Fasten einhalten (Mt 9, 15; Mk 2, 19 f.; Lk 5, 34 f.). Jedes Hochzeitsmahl ist ein Abbild jenes großen Hochzeitsmahls im himmlischen Jerusalem (Offb 19, 9), das in der Eucharistie schon vorwegnehmend gefeiert wird, denn in der Eucharistie werden wir schon jetzt ein Leib mit Christus, der sich uns hier völlig hingibt.

So hat also, wie jede Vaterschaft ihren Namen hat nach dem Vater unseres Herrn Jesus Christus (Eph 3, 14), auch jede Hochzeit ihren Namen von jener ewigen Hochzeit, die Gott uns in Christus bestimmt hat. Das Verhältnis Christus—Kirche ist Ehe im vollen und urwirklichen Sinn. Alles andere, was sonst Ehe heißt, ist Ehe durch eben dieses Verhältnis Christi zu seiner Kirche. Die Ehe Christi und der Kirche ist die Uridee oder das Urbild von Ehe, die Ehe unter Menschen die abbildhafte Nachverwirklichung von Ehe (H. K u h a u p t)⁵. So antwortete Thomas auf die Frage, warum es angemessen sei, daß die Frau aus dem Manne erschaffen wurde: weil die Kirche aus Christus ihren Anfang nahm⁶. Die innige Zusammengehörigkeit von Mann und Frau, wie sie in der Art ihrer Erschaffung schon angedeutet ist, hat ihr Urbild in dem innigen Verhältnis Christus—Kirche. Der römische Katechismus sagt: „Da nämlich Christus der Herr ein klares Abbild jener innigsten Verbindung zwischen sich und der Kirche und seiner unendlichen Liebe zu uns stiften wollte, hat er dieses erhabene Geheimnis vor allem durch die geheiligte Vereinigung von Mann und Frau zum Ausdruck gebracht. Wie ungemein passend diese Anordnung war, läßt sich daraus entnehmen, daß unter allen irdischen Banden keines die Menschen enger miteinander verknüpft als das Eheband, weil Mann und Frau in der denkbar innigsten Liebe und Zuneigung einander verbunden sind⁷.“

Die liebende Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, die Hochzeit des Logos mit der Menschheit als die zentrale Idee und Wirklichkeit des Christentums, als das schon vor Grundlegung der Welt beschlossene Ziel der Schöpfung ist also innerhalb des Geschaffenen nicht ohne Abbild geblieben. Das ewige Wort, dem alles sein Dasein verdankt, sagt sein Wesen tausendfältig innerhalb des Geschaffenen als der Selbstaussage seiner Weisheit aus. Sein erhabenstes Geheimnis aber, nämlich die für die Fülle der Zeiten vorgesehene leibliche und totale Einswerdung mit der Menschheit, spiegelt sich vor allem in der Ehe. Sie ist die vollkommenste irdische Analogie.

So ist also die Ehe, obwohl ein Vorentwurf, ein vorauseilender Schatten, von Anfang an eine Nachbildung. Ja, gerade deshalb, weil die

⁵ Die Hochzeit zu Kana, Paulus-Verlag, Recklinghausen 1952, 80 f.

⁶ S. th. I q. 92 a. 2.

⁷ 2. Teil 8. Kap. Frage 15.

Ehe Nachgestaltung dieses von Gott vorherbestimmten Geheimnisses der Menschwerdung ist, deshalb, weil hier die Natur von Anfang an als geheimnisvolles Abbild der übernatürlichen Verbindung Christi mit der Kirche geschaffen wurde, deshalb konnte die natürliche Ehe als Vorentwurf ihrerseits auf dieses in der Fülle der Zeiten eintretende geschichtliche Ereignis hinweisen.

Das Sakrament der Ehe, ein erfülltes Nachbild

Ist also die natürliche Ehe die vollkommenste irdische Analogie der liebenden Verbindung Christi mit der Kirche, ihr klarstes Sinnbild innerhalb der Schöpfung, so gilt noch größeres für die Ehe der Christen. Das eheliche Verhältnis von Mann und Frau bleibt hier nicht nur analog, d. h. bei aller Unähnlichkeit ähnlich dem Verhältnis Christi zur Kirche, es bleibt auch nicht nur ein Vorentwurf, ein vorseilender Schatten der leiblichen Liebeshingabe Christi, sondern durch die Erfüllung dessen, worauf sie hinweist, wird die Ehe selbst erfüllt. Nach dem Eintritt der Heilstat Christi in der Fülle der Zeiten ist die christliche Ehe, d. h. die Ehe derer, die Glieder des Leibes Christi sind, in besonderer Weise hineingenommen in die neue erlöste Wirklichkeit. Über ihren bisherigen natürlichen Zeichencharakter hinaus ist sie nun emporgehoben in eine übernatürliche Seinsweise. Sie ist hineingenommen in die Wirklichkeit der Liebe Christi zu seiner Kirche. Sie ist umschlossen von dieser Liebe. In ihr ist die Liebe Christi zu seiner Kirche gegenwärtig. Die Ehe der Getauften ist nicht mehr nur ein Vorbild des Bundes Christi mit der Kirche, sondern dessen erfülltes Nachbild. Sie ist nicht mehr nur ein Zeichen, das auf Christus hindeutet, sondern sie empfängt ihrerseits eine Erfüllung aus der Heilswirklichkeit des Christusbundes, aus der nun realisierten Verbindung Christi mit der Kirche: die Ehe unter Christen ist **Sakrament** geworden. Sakramente sind ja nicht nur Zeichen, sondern wirkkräftige Zeichen der Gnade. Sie enthalten die Gnade, auf die sie hinweisen, sie enthalten, was sie im Zeichen versinnbildlichen. In der ehelichen Liebe von Mann und Frau wird die eheliche Liebe Christi und der Kirche wirksam gegenwärtig gesetzt. In das Abbild geht das Urbild selbst ein. Die christliche Ehe ist erfüllt von der Wirklichkeit der Liebe Christi. Das ist das Mysterium der christlichen Ehe, daß sie der Nachvollzug und der Mitvollzug der urbildlichen Ehe Christi und der Kirche ist.

In der christlichen Ehe begegnet der Frau im Manne Christus in seiner Liebeshingabe und begegnet dem Mann in der Frau die Kirche in ihrem Eingehen auf diese Hingabe Christi. Hier läßt sich ein Vergleich ziehen zur Eucharistie. Man könnte nämlich auch hier von einer „Wandlung“ sprechen, durch die Christus in besonderer Weise gegenwärtig wird (E. Walter). Was gewandelt wird, ist das eheliche Zueinander. Es wird

zum Träger der Gegenwart Christi. So nennt Chrysostomus die Ehe „das Geheimnis der Gegenwart Christi“⁸.

Dieses repräsentative, dieses christusvergegenwärtigende Moment der Ehe, dieses im eigentlichen Sinn sakramentale Moment wird vom Apostel deutlich hervorgehoben, wenn er sagt: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter als dem Herrn“ (Eph 5, 22). Hier ist mehr enthalten als in der Aufforderung an die Sklaven, ihren Herren zu dienen wie Christus selbst (Eph 6, 5). Der Apostel will nicht sagen, die Frauen sollten sich ihren Männern unterordnen, als ob diese der Herr, der Kyrios, wären. Daß hier mehr gemeint ist, zeigt die Begründung der Aufforderung V 23 f: „Denn der Mann ist so das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist, dieser ist es als Erlöser seines Leibes.“ Das Entscheidende ist, daß die Zusammengehörigkeit von Hauptsein und Erlösersein Christi gegenüber der Kirche auf die Stellung des Mannes gegenüber seiner Frau übertragen wird. Indem aber der Mann seiner Frau gegenüber eine soteriologische Funktion besitzt, ist das Verhältnis von Mann und Frau über die bloße Analogie zu dem Verhältnis Christus—Kirche hinausgehoben und die Stellung des Mannes gegenüber seiner Frau eine christusrepräsentierende geworden.

So sollen sich also die Frauen ihren Männern nicht unterordnen, als ob diese der Herr, der Kyrios, wären, sondern sie sollen ihre Männer als den Kyrios ansehen und ihnen dementsprechend den Gehorsam erweisen, den die Kirche dem Kyrios erweist. Die Frauen sollen in ihren Männern dem Herrn selber sich unterordnen. Es ist charakteristisch, daß mit dem Sündenfall zugleich auch das spezielle Zueinander von Mann und Frau gestört wurde, insofern der Mann in selbstherrlicher und eigenmächtiger Weise über die Frau herrschte. „Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären, und doch wirst du nach deinem Manne verlangen, er aber soll herrschen über dich“ (Gen 2, 16), hatte Gott zu Eva gesagt und damit die Folge und den Fluch des Sündenfalls für die Frau ausgesprochen. Nun aber ist die Herrschaft des Mannes über die Frau nicht mehr Fluch, sondern die Männer sind in entsprechender Weise das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist, und Christus ist es als Erlöser. Damit ist eine selbstherrliche, eigenmächtige und despotische Überordnung des Mannes gegenüber der Frau ausgeschlossen, vielmehr eignet dem Mann eine rettende, eine erlösende, eine priesterliche Funktion gegenüber seiner Frau. Der Mann repräsentiert der Frau gegenüber Christus den Erlöser. Das Heil der Frau ist ihm so in besonderer Weise anvertraut.

Dieses erlösende Verhältnis ist jedoch in gewissem Sinne wechselseitig. Die christliche Existenz von Mann und Frau in ihrer gegen-

⁸ In Epistolam ad Col. IV, Hom. XII, 7, PG 62, 390.

seitigen Heilsbedeutung wird vom Apostel 1 Kor 11, 11 betont: „Weder ist die Frau ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau im Herrn.“ Die gleiche Heilswirklichkeit, die der Frau in ihrem Mann zuteil wird, empfängt auch der Mann von der Frau. Die erlösende Funktion, die der Mann gegenüber der Frau hat, entspricht der Aufgabe, die die Frau gegenüber ihrem Mann hat.

Der Gabe des Sakramentes entspricht die Aufgabe

Dieser seinshaften Christusverähnlichung, die das Sakrament der Ehe den Ehegatten schenkt, muß die existentielle entsprechen. Der Gabe des Sakramentes entspricht die Aufgabe. Einer soll immer mehr dem anderen zum erlösenden Christus werden. Wenn nach einer enttäuschten Ehe ein Ehegatte resigniert und verbittert an das Idealbild zurückdenkt, das die Liebe ihn einmal sehen ließ, wenn er alles als Illusion und Traum zur Seite wischen möchte, so ist dazu zu sagen, daß es durchaus keine Illusion, kein Trugbild war, das er schaute. Der liebende Blick hatte ihm in dem Geliebten eine Wirklichkeit geöffnet, die erreichbar und nahe war und sich immer mehr verwirklichen sollte. Die Liebe hatte ihn nicht blind gemacht, sondern sehend für dieses Innerste und Tiefste des Geliebten. Der andere wurde gesehen als die Verwirklichung eines einmaligen und einzigartigen Schöpfungs- und Erlösungsgedankens Gottes. Er wurde, wenigstens in etwa, so gesehen, wie er ewig vor dem Auge der Liebe Gottes steht, er wurde von dem Liebenden mit dem Auge Gottes gesehen (H. K u h a u p t). Denn Liebe macht nicht blind, sondern Lieben und Erkennen gehören zusammen. Sehr tiefsinnig wird darum in manchen Sprachen die intimste Beziehung zwischen den Ehegatten als „Erkennen“ bezeichnet — im Hebräischen *jadah*: „Adam erkannte Eva“; aber auch im Griechischen *γινώσκω* und im Lateinischen *cognosco* — unabhängig von der Bibel bei Menander, Kallimachos, Plutarch, Ovid, Tacitus. In der Tat ist dieser Ausdruck sehr treffend, denn eheliche Liebe vermag den anderen in einzigartiger Weise zu sehen, ihr erschließt sich dieser Mensch in seinem innersten Geheimnis und in seiner tiefsten Möglichkeit.

Diese tiefe Erkenntnis der Ehe wird aber nur durchgehalten durch eine treue, sich vertiefende Liebe, durch eine Liebe, die nicht müde wird, das Bild, das sie erschaut, immer mehr hervorzulieben, durch eine Liebe, die hilft, daß das Eigentliche und Tiefere des Geliebten, das der Blick der Liebe erschaut, Wirklichkeit und Leben gewinnt. Wird durch die Erkenntnis, die aus der Liebe stammt, die Liebe ihrerseits nicht vermehrt, dann schwindet auf die Dauer auch die Erkenntnis. Es bleibt nur die enttäuschte und resignierte Erinnerung an ein angebliches Scheinbild, an eine Illusion.

Die Liebe kann und soll wachsen an ihrer Erkenntnis. Läßt so die Erkenntnis die Liebe tiefer werden, wird das Erkennen nicht durch ein Ermüden der Liebe verraten, dann wird die Liebe dem Geliebten helfen, immer mehr so zu werden, wie er in seinem Tiefsten und Eigentlichsten ist und von der Liebe erkannt wurde, dann wird diese erlösende Liebe nicht enttäuscht. Die Mitarbeit an der Heiligung der geliebten Person wird so zum Zentrum der ehelichen Liebe. Diese ist beseelt von glühendem Interesse für das Heil des anderen, sie umfaßt den anderen nicht nur für die Spanne dieses Lebens, sondern liebt ihn für die Ewigkeit. So heißt es in der Eheenzzyklika Casti Connubii Pius' XI.: „Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das anhaltende Bemühen, einander zur inneren Vervollkommenung zu führen, kann man als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen“ (*primaria matrimonii causa et ratio*).

Selbsthingabe und Kreuz

Das Wesen der ehelichen Liebe wird vom Apostel noch weiter verdeutlicht, wenn er fortfährt: „Ihr Männer, liebet eure Frauen, so wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat“ (Eph 5, 25). Die Liebe Christi zu seiner Kirche, die der Mann seiner Frau gegenüber wirksam darstellen soll, wird umschrieben als Selbsthingabe. *παράδιδόναι* ist das Wort für die Kreuzeshingabe des Herrn. Die Hingabe Christi am Kreuz wird dem Mann als Urbild und Vorbild seiner Liebe zur Frau aufgezeigt. Welches ist nun der Zusammenhang zwischen dem Kreuzesleiden Christi und der Ehe? Die Ehe hat ja nach dieser Aussage etwas mit der Kreuzeshingabe zu tun, sie bildet diese ab, stellt sie dar. Der Zusammenhang ist nicht der, daß auch die Ehe ein „Kreuz“ ist. Es scheint zwar, sagt Thomas, daß zwischen Ehe und Leiden Christi kein Zusammenhang besteht, insofern ja die Ehe die Freude bei sich hat. Aber der Mensch wird in der Ehe dem Leiden Christi insofern nachgestaltet, als dieses Leiden aus Liebe geschah. Aus Liebe litt Christus, als er sich die Kirche als Braut erwarb (Suppl. q. 42 a. 1).

Was bedeutet diese Umschreibung der ehelichen Liebe als Selbsthingabe, welche Liebe ist gemeint? Gemeint ist die äußerste, die radikale Liebe, denn „niemand hat größere Liebe als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde“, sagt Jesus in den Abschiedsreden (Joh 15, 13). Die Erläuterung der Liebe durch die Selbsthingabe meint also, daß die Liebe der Männer zu ihren Frauen keine Grenzen haben soll, sie soll grenzenlos sein, wie die Liebe Christi. Die „große Liebe“, von der die Welt träumt, will das Christentum in seiner Ehemoral nicht in ein gemäßigtes und wohltemperiertes Harmonisieren abschwächen, sondern das Christentum verlangt die große, es verlangt die äußerste Liebe zu einem Menschen.

Im eigentlichen Sinn kann erst das Christentum die große Liebe ermöglichen, Liebesmöglichkeiten erschließen, die einer bloß natürlichen Liebe unmöglich sind, weil ja die sakramentale Ehe nicht nur Hinweis ist auf die Selbsthingabe, auf die äußerste Liebe Christi zu seiner Kirche, sondern durch sie begründet wird und Anteil an ihr hat. Wörtlich heißt es: „Ihr Männer liebet eure Frauen, wie und weil Christus die Kirche geliebt hat...“. Das griechische *καθώς* schließt beides ein, Vergleich und Begründung. Die Liebe des Mannes zu seiner Frau und das Verhältnis beider zueinander wird also in der Tat nicht nur als Analogie, sondern als Nachvollzug und als Mitvollzug der sie ermöglichenden und tragenden Liebe Christi zur Kirche verstanden. Die Sakramente enthalten, was sie im Zeichen versinnbildlichen. In der Liebe der Ehegatten zueinander liebt Christus mit. Weil die Ehe wirklichkeitserfülltes Abbild der Ehe Christi mit der Kirche ist, darum ist die Liebe, die wir einsetzen, nicht nur die eigene, unvollkommene, sondern in der ehelichen Liebe wird die Liebe Christi gegenwärtig und wirksam. Verwirklicht der Mann diese selbsthingebende, grenzenlose Liebe, dann repräsentiert er seiner Frau gegenüber die grenzenlose Liebe des Herrn. Aus der Liebe ihres Mannes empfängt sie immer wieder die Liebe Christi und soll diese erwidern, so wie die Kirche sie erwidert hat. Alles Zueinander der Ehegatten, in Liebe, Ehrfurcht, Opferwilligkeit, Sanftmut, Geduld wird von Christus aufgenommen und vollendet, so daß es die Züge seiner selbsthingebenden Liebe zur Kirche trägt (E. Walter). Auch wenn Mann und Frau nicht bewußt daran denken, so wird ihre Liebe doch geformt von der Liebe Christi.

Aber, so wie Christus sich nicht für eine idealisierte Menschheit hingegen hat, sondern für die Sünder, so wie er die Menschen nicht liebte, weil sie gerecht und liebenswert waren, sondern um sie gerecht und liebenswert zu machen, so kann auch in der Ehe Liebe und Kreuz, Liebe und Leid um den Geliebten beieinanderstehen. Ist das Sakrament der Ehe Anteil und Nachvollzug der selbsthingebenden Liebe Christi zur Kirche, dann ist es möglich, auch den unsympathischen Gatten zu lieben, auch da zu lieben, wo keine Gegenliebe ist. Diese Liebe, die Anteil an der Liebe Christi ist, wird zur erlösenden, zur schöpferischen Liebe. Sie verwandelt den Menschen, den sie erfaßt. Denn wer wirklich von seinem Gatten mit dieser hingebenden Liebe geliebt wird, der steht damit und dadurch zugleich auch in der erlösenden Liebe Christi selbst. Der tiefste Sinn und die tiefste Wirklichkeit der ehelichen Liebe wird hier deutlich.

Ehe als Vertiefung der Liebe zu Christus

Wird so Christus in der Ehe gegenwärtig in dieser dreifachen Weise: Christus als das Haupt, Christus als Erlöser und Christus als der, der sich

für seine Kirche hingegeben hat, so bedeutet das, daß die Ehegatten mit der Liebe, mit der sie einander lieben, auch Christus selber erreichen. Der Mann verhilft seiner Frau immer mehr zu Christus, sie ihm immer mehr zur Kirche und damit auch zu Christus zu finden. In der Liebe der Ehegatten liebt Christus mit, in der Liebe der Ehegatten wird aber auch Christus mitgeliebt. Es gibt nichts, wodurch die Ehegatten einander näher kämen, ohne daß sie zugleich inniger mit Christus vereinigt würden⁹. Daß das Verhältnis der Gatten zueinander sich unmittelbar auswirkt auf ihr Verhältnis zu Christus, deutet der erste Petrusbrief an, wenn dort die Männer ermahnt werden, gegenüber ihren Frauen ehrerbietig zu sein, damit ihre Gebete nicht gehindert würden (1 Petr 3, 7). Je tiefer die Ehegatten zur Einheit miteinander verwachsen, um so tiefer wachsen sie zu Christus hin. Eheliche Liebe schließt also die Liebe zu Christus nicht aus, sondern ist ein Weg zu größerer Christusliebe. Die Sakramente vermehren die heiligmachende Gnade. Was bedeutet das? Das bedeutet nicht nur Hilfe Gottes zur Erfüllung von Pflichten und Aufgaben. Weithin wird die Gnadenwirkung der Ehe als solche „Alltagshilfe zu einem moralischen Recht¹⁰“ gesehen. Das ist zwar auch eine Wirkung der Sakramentalität der Ehe, aber die eigentliche Gnadenwirkung, nämlich Vermehrung der heiligmachenden Gnade, ist sie nicht.

Diese Erkenntnis hat sich erst sehr langsam in der Kirche durchgesetzt. Die Frühscholastik bestritt überhaupt die Gnadenwirkung der Ehe. So unterscheidet Petrus Lombardus († 1164), dessen Sentenzen bis ins 16. Jahrhundert das Textbuch für die theologischen Vorlesungen waren, drei Arten von Sakramenten.

1. Solche, die Gnade vermitteln, wie Eucharistie und Ordo,
2. solche, die Heilmittel gegen die Sünde sind und Gnade vermitteln, wie die Taufe,
3. die Ehe, welche ein Heilmittel gegen die Sünde ist und keine Gnade vermittelt.

Stephan Langton († 1228), Erzbischof von Canterbury, Freund Innozenz' III., meint: Die Ehe ist zwar ein Sakrament, aber von ihr gilt nicht, was von den anderen Sakramenten gilt, sie bewirken, was sie darstellen. Während die anderen Sakramente *ad salutem* eingesetzt sind, ist sie nur *ad remedium* eingesetzt. Diese frühscholastische Ansicht, daß die Ehe keine Gnade vermittelt, wird später verschärft von Luther vorgetragen: die Ehe sei ein äußerlich weltlich Ding wie Kleider und Speise (1534 im Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn). Thomas von Aquin verwirft

⁹ E. Walter, Die Herrlichkeit der christlichen Ehe, Freiburg 1939, 29; M. Schmaus, Kath. Dogmatik IV, 1 München 1952, 645.

¹⁰ K. Rahner, Glaubend und liebend, München 1957, 11.

die frühcholastische These, daß die Ehe überhaupt keine Gnade vermittelt. Er faßt aber im Sentenzenkommentar (1256) die Gnade noch ganz als „helfende Gnade“: „Wo immer von Gott irgendeine Vollmacht gegeben wird, da wird auch die Hilfe zu deren rechtem Gebrauch gegeben. Da nun in der Ehe dem Mann die Vollmacht gegeben wird, seine Frau zur Zeugung zu gebrauchen, so wird ihm auch jene Gnade gegeben, ohne die er dieses nicht in angemessener Weise (*convenienter*) tun könnte“ (S. th. Suppl. q. 42 a. 3). Einige Jahre später (1264) schreibt er in der Summe gegen die Heiden: „Weil die Sakramente das wirken, was sie zeichenhaft bedeuten, so müssen wir glauben, daß den Sich-Vermählenden durch dieses Sakrament die Gnade zuteilgegeben wird, kraft deren sie zur Einheit Christi und der Kirche gehören. Dies aber ist ihnen aufs höchste notwendig, damit sie den Dingen des Fleisches auf der Erde auf solche Weise sich zuwenden, daß sie von Christus und der Kirche nicht getrennt werden“ (IV, 78). Hier deutet die Formulierung auf die heiligmachende Gnade. Eindeutig ist dann im Tridentinum unter Hinweis auf Epheser 5 von *sanctificare* die Rede (Denz. 969).

Gegen alles manichäische und neuplatonische Erbe der Kirche und gegen alle Voreingenommenheit der Theologen hat sich die richtige Auffassung von der Sakramentalität der Ehe und ihrer Gnadenwirkung immer mehr durchgesetzt.

Heiligmachende Gnade ist die seinshafte und lebendige Beziehung zu Christus. In der Taufe sind wir hineingeboren worden in die Vereinigung Christi mit seiner Kirche, und aus dem Liebesbund Christi sind wir als neue Menschen hervorgegangen. Durch das Sakrament der Ehe als dem Nachvollzug des Verhältnisses Christi zur Kirche werden wir nun in tieferer Weise Mitvollziehende dieses Bundes. Das Sakrament der Ehe wirkt eine Vertiefung und Intensivierung der Taufgnade, eine Vertiefung der Liebe zu Christus. Sehr richtig wird darum in einem modernen französischen Beichtspiegel folgendes als Sünde bezeichnet: „Zu meinen, man müsse in seiner persönlichen Beziehung zu Gott von seiner Ehegemeinschaft absehen“ (Lebret und Suavet, Der schwierige Alltag des Christen, Luzern 1956, 27). Es gibt fromme Seelen, die meinen, auf alle Fälle darauf bedacht sein zu müssen, ihren Ehegatten nicht zu viel zu lieben, die Angst davor haben, ihn zu sehr zu lieben. Gott aber verlangt nie, daß wir weniger lieben, als wir zu lieben vermögen, sondern, daß wir immer mehr lieben, daß wir so lieben, wie Christus die Kirche mit äußerster Liebe geliebt hat. Denn alle wahre und große Liebe unter Menschen fließt aus Gott hervor und führt zu ihm zurück, sie macht das Herz weit, Gott zu erkennen und ihn tiefer zu lieben. Die große Liebe zu einem Menschen steht der Liebe zu Gott nicht im Weg, sondern sie bringt den Liebenden und den Geliebten dem Herzen Gottes näher.

Hier sei zitiert, was Leon Bloy über die Zusammengehörigkeit der Gottesliebe und der Gattenliebe in einem Brief an seine Braut schreibt: „Ich liebe Gott in Ihnen, durch Sie hindurch, ich liebe Sie vollkommen in Gott, wie ein Christ seine Gattin lieben soll. Die Idee, diese zwei-einige Flamme der Liebe auseinanderzureißen, das ist für mich eine Klügelei, eine Grübelelei, die mir überhaupt nicht in den Sinn kommt... haben wir doch keine Angst vor der Liebe, die der Name des Heiligen Geistes selber ist, gehen wir tapfer dem Willen desjenigen entgegen, der uns aus dem Nichts geschaffen hat, nicht damit er sich an unserer Qual weide, sondern damit wir ihn durch unsere Liebe verherrlichen.“

Die sakramentale Ehe, die zu einer innigeren Beziehung mit Christus führt, verliert nichts von ihrer natürlichen Schönheit. Sie behält ihre Fülle, ihre Kraft und ihre Innigkeit. Die Ehe als solche, wie sie in der Genesis beschrieben wird als seelisches Aneinanderhängen und als leibliches Einswerden, ohne Zusätze und ohne Abstriche, während ihrer ganzen Dauer, vom Jawort bis zum leiblichen Vollzug ist Sakrament, ist gnadenwirkend, ist Gefäß für die Christusliebe geworden. Hier ist der einzige Fall, daß eine natürliche Ordnung als solche zum Sakrament erhoben worden ist. Geburt ist noch nicht Taufe und Essen und Trinken ist noch nicht Eucharistie, aber Ehe unter Getauften ist immer Sakrament.

Kümmerformen und Unterbewertung der sakramentalen Ehe

Die Ehe muß nicht, um vollkommen zu sein, zur Josephsehe werden, ganz abgesehen davon, daß eine unter der Bedingung der Enthaltsamkeit geschlossene Ehe nach dem katholischen Eherecht ungültig ist (CIC cc. 1087 § 2; 1092, 2). Der Vollzug der Ehe ist sogar für die Sakramentssymbolik von großer Bedeutung. Erst die leibliche Vereinigung gibt der sakramentalen Ehe die letzte Unauflöslichkeit, weil sie erst die volle Darstellung des unauflöselichen Einswerdens Christi mit der Kirche ist. Der Geist des Christentums, der berufen ist, die ganze Welt heimzuholen zu Gott, dringt in der Ehe vor bis in den innersten Bereich menschlicher Leiblichkeit, um auch diesen zum Mittel der Gottesliebe zu erheben.

Die Ehe muß auch nicht zu jener Kümmerform christlicher Ehen werden, in denen der Eros, wenn wir unter Eros die eigentliche personale Beziehung verstehen, dieses seelische Aneinanderhängen, zu kurz kommt, nämlich Ehen, in denen Kinder gezeugt werden und man einander zur Frömmigkeit erziehen will, in denen aber doch das Du des anderen zu wenig Thema der Beziehung ist. Der Schweizer Arzt Theodor Bovet schreibt: „In der Ehe ist die Unterentwicklung des Eros vielleicht die häufigste Krankheit¹¹.“ Der katholische Moraltheologe Leonhard Weber

¹¹ Das Geheimnis ist groß, Tübingen 1955, 19.

wies darauf hin, daß „in der Theologie die Bedeutung des Eros noch nicht hinlänglich entdeckt ist¹²“. Hier fehlt dann auch oft der Frömmigkeit die Grundlage einer echten Menschlichkeit. Die Gnade räumt ja die Natur nicht aus dem Weg, sondern vollendet sie. Der Christ verliert nie etwas vom wahrhaft Schönen. Alles natürlich Gute und Schöne bleibt. Gott zerstört nicht als Erlöser, was er als Schöpfer geschaffen hat.

Wir sind gewohnt, nur das jungfräuliche, das Ordensleben als einen Weg zur größeren Verherrlichung Gottes zu sehen. So sagt der englische Theologe De la Bedoyère mit Recht: „Leider hat jahrhundertlang der fast unangefochtene Einfluß klerikaler und insbesondere mönchischer Gesinnung die Ansicht begünstigt, der Laie sei Gott um so näher, je mehr er sich dem klösterlichen und zölibatären Leben annähert¹³.“ Und noch unlängst äußerte ein bekannter Laie in seinen Gedanken „Um eine Laienaszese“, die „biologische Enthaltsamkeit“ stelle „auch den im Ehestand lebenden Laien neben den Priester“ als „eine gewisse Nachahmung des Priesterzölibats“ und sei ein Gegengewicht gegen die „Ungeistigkeit und Sinnlichkeit der Zeit“. Nun sei zwar nichts gegen die freiwillige zeitweilige Enthaltsamkeit um Christi willen gesagt. Sie hat in einer wahrhaft christlichen Ehe ihren selbstverständlichen Platz. Aber nicht sie begründet die „priesterliche“ Würde der Ehegatten. Wer das meint, der könnte damit leicht eine unbewältigte Aufgabe fortschieben wollen. Degradiert der schrankenlos Sinnliche den anderen zum Objekt eines bloßen Triebes, so bedeutet es im Grunde nur eine sublimere Art der Degradierung, den anderen zum Objekt der Triebenthaltung zu machen. Beide Male ist die Durchformung der Sexualsphäre durch die personale Liebesbegegnung nicht gelungen. Nicht nur der, der den ehelichen Akt als rücksichtsloses Ausleben auffaßt, sondern auch der, der ihn meidet, um „den Geist... über das Materielle und Körperliche zu erheben“, verkennt, daß die eheliche Vereinigung adäquater leiblicher Ausdruck einer tiefgeistigen Zuneigung sein soll. Nicht die biologische Enthaltsamkeit stellt „auch den im Ehestand lebenden Laien neben den Priester“, sondern hier wie dort ist die Größe der Liebe zu Christus entscheidend, die auf zwei verschiedenen Wegen die eine bräutliche Liebe Christi zur Kirche realisiert. In den noch immer von frommen Leuten gern gelesenen Gesichten der Anna Katharina Emmerick über das Leben Jesu, aufgeschrieben von Clemens Brentano, finden sich zahlreiche Stellen wie diese: „Jesus sprach auch von der großen Verderbtheit der Fortpflanzung im Menschen und führte zum Beweise, wie tief die Menschen von dieser Seite gegen die edleren Tiere stünden, die Keuschheit und Enthaltung der Elefanten an¹⁴.“ Daß während

¹² Moralprobleme im Umbruch der Zeit, München 1957.

¹³ Die Würde des Laien, Olten 1956, 61 f.

¹⁴ Regensburg, Bd. III, 1880, 261.

der patristischen Periode, die vor allem durch Augustinus großen Einfluß auch auf das Mittelalter nahm, infolge manichäischer und neuplatonischer Einflüsse die Ehe unterbewertet wurde, ist bekannt¹⁵. „Ich leugne nicht“, schreibt z. B. Hieronymus, „daß unter den Ehegattinnen heilige Frauen sich finden, aber nur, wenn sie aufgehört haben, Gattinnen zu sein, wenn sie selbst in der Zwangslage, die der Ehestand mit sich bringt, die jungfräuliche Keuschheit nachahmen¹⁶.“ Wenn damit nur gesagt wäre, daß auch für die Heiligkeit der Ehe die Jungfräulichkeit als innere Haltung gefordert wird, als Ausdruck einer Liebe, die unmittelbare Hingabe an Gott und Hingabe an den Menschen in einem ist, dann wäre dagegen nichts einzuwenden. Denn gerade das ist das Entscheidende jenes jungfräulichen Liebesbundes zwischen Christus und der Kirche, von der die patristische Überlieferung so oft spricht. Aber falsch und unchristlich wäre es, der Enthaltsamkeit als solcher die Heiligkeit in der Ehe zuzusprechen. Gerade heute kommt es vielmehr darauf an, die leib-seelische Ganzheit der Ehe an den Geheimnissen des Glaubens, insbesondere am Christusmysterium teilnehmen zu lassen.

Ja, es erhebt sich die Frage, ob nicht die in mancher theologischen Betrachtung der Ehe sich findende Unterbewertung des Natürlichen zu dessen Isolierung geführt und damit die Säkularisierung der Ehe mit all ihren die Substanz der Familie gefährdenden Folgen zu einem Teil mitverschuldet hat. Die in der alten Kirche und im Mittelalter bei vielen Theologen sich findende und bis in die heutige Zeit beim Volk herumgeisternde Vorstellung, daß, wie Papst Leo der Große ausführte, Empfangnis nicht ohne Sünde geschehe¹⁷, belastete die Ehe mit einer solchen moralischen Hypothek, daß es nicht verwunderlich war, wenn der in unnatürlicher Weise bewertete Mensch nun in scharfer Reaktion das Übernatürliche aus diesem ganzen Gebiet auszuschalten suchte. Indem man im Namen der Übernatur das Natürliche verdächtigte, bewirkte man, daß nun im Namen der Natur das Übernatürliche suspekt gemacht wurde. Das ist aber gerade das Wesen der christlichen Ehe, daß hier eheliche Liebe und Nähe zu Gott unmittelbar zusammengehören, daß hier die Natur als solche zur Übernatur erhoben worden ist. A. Auer berichtet in seinem Buch „Weltoffener Christ¹⁸“ einen Vorfall, in dem die Fehlhaltung gegenüber der Ehe zum Ausdruck kommt: Leo XIII., damals noch Bischof, wurde der Tod eines bekannten französischen Literatur-

¹⁵ Vgl. M. Müller, Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas v. Aquin, Regensburg 1954, und J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Pönentialsummen von 1200—1350, Regensburg 1956.

¹⁶ Adv. Helv. c. 21, PL 23, 204.

¹⁷ Sermo XXII, 3 PL 54, 196.

¹⁸ Düsseldorf 1962², 212.

historikers mitgeteilt. Einer der umstehenden Prälaten rühmte die Heiligmäßigkeit des Verstorbenen, meinte aber: Schade nur, daß er nicht der Falle der Ehe entgangen ist. Darauf Leo XIII.: Das wußte ich nicht, daß Christus sechs Sakramente und eine Falle eingesetzt hat. Ignace Lepp spricht von einer „großen Wiedergutmachung der Moraltheologie an den katholischen Ehen“ (Psychoanalyse der Liebe). Friedrich Heer wies unlängst darauf hin, daß ein Blick auf den Heiligenkalender zeige, daß die Spiritualität der Familie unterentwickelt und die Familie als spezifisches Feld der Heiligkeit nicht genügend erkannt wird (Hochland Febr. 1957). Meßbuch und Brevier kennen tatsächlich nur drei positive Benennungen weiblicher Heiligkeit: Martyrin, Jungfrau, Witwe. Der belgische Theologe Leclercq meint: „Wenn man bei den Eheleuten den Ehrgeiz weckt, Heilige zu sein und die Heiligkeit gerade in ihrem Beruf als Eheleute zu verwirklichen, ist man berechtigt, auf eine Ernte der Heiligkeit zu hoffen, die nicht nur in den bevorzugten Kreisen der religiösen Orden heranreift, sondern in der Masse der Gläubigen¹⁰.“

Ehe als Lobpreis Gottes

Eheliche Liebe und Nähe zu Gott gehören also in der sakramentalen Ehe zusammen. Sehr schön heißt es zu Beginn der Brautmesse: „Gott selber sei mit euch, der sich der beiden einzelnen erbarmte. Nun gib auch, Herr, daß sie voller Dich preisen.“ Das ist der Sinn der Ehe, daß das Gotteslob der beiden, nun, da sie nicht mehr allein sind, vermehrt zu Gott emporklingt, daß sie Gott mehr preisen, daß sie Christus mehr lieben, der sich der beiden einzelnen erbarmte. Das Sakrament der Ehe vermehrt den Lobpreis Gottes, läßt die Liebe zu Christus wachsen. Eheliche Liebe hat nach dem Apostel ganz unmittelbar etwas mit der Liebe Christi und der Liebe zu Christus zu tun, weil sie ein wirksames Gleichnis seiner Liebe zur Kirche ist. Die Liebe Christi strömt in die Beziehung zwischen Mann und Frau hinein und ist hier real gegenwärtig. Die Ehe ist zu einem der sieben Sakramente geworden, durch welches die Menschheit heimgeholt wird zu Gott. Die Ehe ist, wie es auf einem Kongreß des Centre de Pastorale Liturgique in Versailles September 1957 formuliert wurde: „Ein Mittel für den Menschen, durch sein Erleben hindurch die Zärtlichkeit Gottes für die Menschheit zu erahnen.“

Das Zeugnis der Ehe

Abschließend sei noch ein Gedanke angedeutet, der in der theologischen Deutung der Ehe bisher noch nicht genügend beachtet wurde. Wenn Mann und Frau den Liebesbund Christi und seiner Kirche repräsentieren, so

¹⁰ Die Ehe des Christen, Luzern 1953, 41.

ist das nicht eine Wirklichkeit, die sich nur auf die beiden Ehepartner beschränkt. Die Repräsentation dieser Liebe Christi zu seiner Kirche in der Liebe der Ehegatten ist vielmehr eine objektive in dem Sinn, daß hier auch nach außen hin die hingebende Liebe Christi dargestellt wird. Die Liebe der Ehegatten lebt nicht nur aus der Liebe Christi, sondern spricht auch von dieser Liebe. Sie führt nicht nur die Ehegatten zu Christus hin, sondern verweist auch die Welt auf Christus. Die Liebe der Ehegatten zueinander ist in ihrer Darstellung der äußersten Liebe Christi zur Kirche zugleich also auch eine Verkündigung dieser Liebe. Sie ist für jedermann ein sichtbarer Ort des Christusbundes. Und wenn Pius XI. in seiner Eheenzyklika *Casti Connubii* die Ehe mit der Eucharistie vergleicht, indem er im Anschluß an Bellarmin²⁰ sagt: „Die Ehe ist ein Sakrament ähnlich der Eucharistie, die nicht nur in ihrem Werden, sondern auch in ihrer Fortdauer ein Sakrament ist. Denn solange die Ehegatten leben, solange ist ihre Gemeinschaft ein geheimnisvolles Gnadenzeichen Christi und der Kirche“, so läßt sich dieses Zeichen christlicher Ehe auch hinsichtlich seines Verkündigungscharakters für die Welt mit der Eucharistie vergleichen. „So oft ihr dieses tut“, sagt Paulus bezüglich der Feier des Herrenmahls, „verkündet ihr den Tod des Herrn.“ Auch die Ehe bringt die im Tode Christi sich erweisende Liebe zur verkündigenden Darstellung. Damit ist auch die Ehe ein öffentliches Dokument der in Christus fleischgewordenen Liebe, das auch für die Welt diese Liebe aufzeigt, sie zu dieser Liebe ruft und zu dieser Liebe führt.

²⁰ De controversiis, tom. III, De Matr., controvers. II, cap. 6.

Sakramente des Logos

Von Professor Wilhelm Breuning, Trier

Das Wort hatte in den Sakramenten der Kirche nicht nur von Anfang an im stiftungsgemäßen Vollzug seinen notwendigen und selbstverständlichen Ort, sondern die besondere Bedeutung des Wortes im Vollzug der Sakramente war auch verhältnismäßig früh reflex im theologischen Bewußtsein erkannt¹. Das ist um so beachtlicher, als der heutige Begriff des Sakramentes selbst ja erst die Frucht einer tausendjährigen Entwicklung darstellt. Verweisen wir zum Beweis unserer Behauptung nur auf die bündige Formel Augustins: „*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*“². Augustinus meint hier nicht nur eine bloße Wortformel, sondern das von der Kirche getragene Glaubenswort selbst³. Schillebeeckx interpretiert das so: . . . „es ist die Wortverkündigung Christi selbst, verbreitet durch das Evangelium oder die Frohbotschaft, gläubig bejaht im christlichen Glauben und bekannt in einem *verbum fidei* oder einem Glaubenswort im Hinblick auf die sakramentale Handlung“⁴.

Die augustinische Sentenz wurde in der Hochscholastik mit Hilfe aristotelischer Begriffe interpretiert: Das Element wurde der material sich verhaltende „Baustein“ des Sakramentes, das Wort der sich formal verhaltende Faktor⁵. In der Hochscholastik stand die hylemorphistische Interpretation dieser Polarität im Sakrament durchaus im Dienst einer streng theologischen Erklärung des Sakramentes. „Materie“ und „Form“ werden als Hilfsbegriffe nicht eingeführt, um auch die Sakramente einem bequem handlichen Einteilungsschema zu unterwerfen, sondern um die Art und Weise, wie Gott selbst in den Sakramenten wirkt, mit Hilfe

¹ Siehe die Gesamtentwicklung bei E. H. Schillebeeckx: *De sacramentele heilseconomie I*, Antwerpen-Bilthoven 1952, S. 239—454.

² In Ev. Ioh. tr. 80, 3. CCL 36, 529. PL 35, 1840. — Zu dem Problem, ob mit dem *verbum* hier die Konsekrationsformel für das Taufwasser oder ob das, was wir heute als *forma sacramenti* des Taufsakramentes bezeichnen, gemeint ist, vgl. Benedictus Busch: *De modo quo S. Augustinus descripsit initiationem christianam*. Eph. Liturg 52 (1938) 457/8. — Daß mit dem *verbum* die *evangelica verba* der Taufformel selbst gemeint sind, ergibt sich aus den Parallelstellen, die Burkhard Neunheuser angibt: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV: *Sakramente*. Fasc. 2: *Taufe und Firmung* (Freiburg 1956. Hrsg. v. M. Schmaus, J. R. Geiselman u. A. Grillmeier) S. 51/2, Anm. 21.

³ Vgl. E. H. Schillebeeckx: *Christus, Sakrament der Gottbegegnung*. Mainz 1960, S. 97. Auch Neunheuser a. a. O. 51/2.

⁴ A. a. O.

⁵ Die Begriffe finden sich allerdings auch schon in der voraristotelischen Scholastik in einem nicht scharf hylemorphistischen Verständnis. Vgl. Schillebeeckx a. a. O. 98 mit Lit.-Verweisen und Artur Michael Landgraf: *Dogmengeschichte der Frühscholastik III*, 1 (Regensburg 1954) 109/18.

einer Analogie zum Ausdruck und damit zu einem besseren menschlichen Verständnis zu bringen⁶.

Bezeichnenderweise sind bei Thomas, den wir als Beispiel nehmen wollen, die Gründe für die „Form“-rolle des Wortes im Sakrament einerseits die christologische Struktur des Sakramentes, andererseits die Bedeutung, die das Wort als allein adaequate Ausdrucksmöglichkeit für den neutestamentlichen Glaubensinhalt besitzt⁷. Die Gründe, die Thomas für die Doppelstruktur der Sakramente in dem entsprechenden Artikel der theologischen Summe ins Feld führt, werden inhaltlich bis in die heutigen Lehrbücher der Dogmatik übernommen⁸. Bei näherem Zusehen sind diese Gründe durchaus nicht unproblematisch. Auf den ersten Blick scheint die Struktur der Sakramente einfachhin mit der Struktur Christi verglichen zu werden⁹. Aber kann man denn die Struktur des Sakramentes mit der Struktur Christi vergleichen, wenn man nicht gleichzeitig eine extreme Christologie nach dem Schema „Logos-Sarx“¹⁰ vertritt? Christus ist in seiner ontischen Struktur gerade nicht nur einem sinnenfälligen Fleisch¹¹ verbunden, sondern einer menschlichen Natur. Und für ein solches Miteinander ist das Miteinander einer sinnenfälligen Sache und des Wortes im Sakrament keine adaequate Analogie. Sie wäre es nur über den Umweg, daß auf Grund der Inkarnation Gott eben auch die sinnenfälligen Dinge zum Heil des Menschen beansprucht.

Bei genauerem Zusehen kommt es Thomas aber wohl nicht darauf an zu sagen: „Wenn man die ontische Struktur Christi und die des Sakramentes miteinander vergleicht, kann man bei beiden je für sich einen ähnlichen ontischen Aufbau feststellen“, sondern er geht davon aus, daß die erste heiligende Ursache das „Fleischgewordene Wort“ ist. Das Sakrament ist also gar nicht für sich allein als Strukturabbild Christi gesehen,

⁶ Die Virtuosität in der Anwendung des Begriffspaares zeigt sich unter anderem darin, daß *materia* in diesem Zusammenhang nicht dñglich, sondern als Handlung interpretiert wurde.

⁷ Vgl. bei Thomas schon 4 Sent d 1 q 1 a 3 (Ed. F. Moos, Paris 1933 S. 25). — Dann S. th. 3, 60, 6. — Auch Bonaventura kennt die christologische Bedeutung des Worts im Sakrament: *Verbum voce indutum* entspricht der *humana natura Christi*. 4 Sent d 3 p 1 a 1 q 2 (Ed. Quaracchi 4, 67). Die Kraft der Einsetzungsworte ist die *virtus verbi increati*. 4 sent d 8 p 2 a 1 q 1 (Quar. 4, 191a).

⁸ Johannes Brinktrine: Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. I. Paderborn 1961, 38. — Diekamp-Jüssen: Katholische Dogmatik III. Münster 1954, 10.

⁹ *Primo enim possunt considerari (sacramenta) ex parte causae sanctificantis, quae est Verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum.* — 3, 60, 6 corp.

¹⁰ Vgl. Aloys Grillmeier: Vorbereitung der Formel von Chalkedon. In: Das Konzil von Chalkedon (Hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht) I. Würzburg 1951, 67—120.

¹¹ Thomas sagt ausdrücklich „*carni sensibili*“.

sondern heiligende Wirklichkeit ist es nur mit seinem Lebensquell zusammen. Dieser ist nun nicht der Logos allein, sondern das inkarnierte Wort. Das Sakrament wird so aufgefaßt als geeignetes Mittel in der Hand dieser primären heiligenden Ursache: des fleischgewordenen Logos. Es geht also gar nicht primär um den statischen Aufbau des Sakraments, sondern um den Vollzug des Sakraments in der Inkarnationsordnung. Das Sakrament bedarf aus dem Grund des Wortes zur Handlung hinzu, daß es ein für den inkarnierten, verherrlichten Logos geeignetes Werkzeug sein könne¹².

Nicht weniger hintergründig ist das zweite Argument, das Thomas für die Doppelstruktur der Sakramente und für die Praeponderanz des Wortes bringt¹³. Thomas will doch wohl nicht nur sagen, daß jeder Teil des Menschen, Leib und Seele, beim Sakrament etwas mitbekommt. Es kommt ihm mehr darauf an zu zeigen, daß das Sakrament den ganzen Menschen erst aus der Kraft des Glaubenswortes berührt: Das Glaubenswort ist erst die Kraft, die den Menschen in seiner Leiblichkeit befähigt, nicht z. B. irgendeine Abwaschung hinzunehmen, sondern die Abwaschung seiner Sünden, die nicht hinter der Handlung, sondern in der Handlung geschieht¹⁴. Auch hier würde man der Bedeutung des Wortes beim Sakrament nicht gerecht, wenn man es nur als eine rituelle Formel sähe, selbst wenn man ihr die Rolle des aristotelischen Formprinzips zuweisen wollte, sondern man muß es als „Glaubenswort“ der Kirche sehen. Die Kirche hat ihrerseits nun nicht eine beliebige Anzahl von nebeneinander stehenden „Glaubensworten“, sie lebt vielmehr von dem einen, ihr zum Bestehen-Können wesentlich mitgegebenen Wort des Heiles. Eben dieses Wort erfährt offenbar — nach Augustinus und Thomas — im Sakrament

¹² Diesen Vollzugscharakter des Wortes beim Sakrament hat Thomas übrigens schon im SK deutlich unterstrichen. Vgl. 4 sent d 1 q 1 a 3 (Ed. Moos S. 25), wo er die Wort-Handlung-Struktur des Sakraments in Verbindung mit dem Leiden Christi sieht: *Non solum significant opus, sed ab ipso passione Christi fluxerunt*. Auch den kausalen Charakter des Wortes hebt er dort sehr deutlich hervor: *Gratiam continent ex sanctificatione quae fit per verbum Dei . . . virtus causandi est in rebus ex verbis significantibus . . .*

¹³ *Secundo possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quae per rem visibilem corpus tangit et per verbum ab anima creditur. Unde Augustinus super illud Joh 15: „Iam vos mundi estis propter sermonem“ etc. dicit: „Unde est ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?“ — 3,60, 6.*

¹⁴ Die Stelle benutzt die oben schon erwähnte Augustinus-Sentenz. Vgl. Anmerkung 2. *Verbum fidei* hat hier nicht den Sinn, daß das Sakrament nur Ausdruck des subjektiv schon vorhandenen Glaubens sei, sondern meint das objektive Verkündigungswort der Kirche. — Das dritte von Thomas ins Feld geführte Argument dafür, daß dem Wort die klarste Bezeichnungskraft inne- wohne, bedarf keiner besonderen Erläuterung.

eine zusammenfassende Verdichtung. Erst durch das Glaubenswort kann dann das Sakrament als Sakrament den Leib des Menschen berühren.

So sehr der Gedanke, daß die Sakramente in erster Linie Sakramente des fleischgewordenen Wortes sind, bei Thomas an exponierter Stelle steht — dort nämlich, wo er den „formalen“ Faktor des Sakraments in seiner Bedeutung einführt —, so kann man doch nicht sagen, daß die Herkunft der Sakramente von der göttlichen Person des Logos seine Sakramentenlehre durchgeprägt habe. Bei ihm liegt eher der Ton darauf, daß die Sakramente die Sakramente des fleischgewordenen Logos sind. Das Sakrament ist Erinnerungszeichen an die eigentliche Ursache unserer Heiligung, das Leiden Christi¹⁵. Freilich ist auch die menschliche Natur Christi selbst nicht selbständige Ursache für unser Heil. Sie ist Werkzeug in der „heilbringenden Kraft, die von der Gottheit herkommt“. Das Verhältnis von Gottheit, menschlicher Natur Christi und den Sakramenten macht Thomas mit seinem bekannten Beispiel vom verbundenen und getrennten Werkzeug klar: Wenn der Mensch einen Stab ansetzt, um damit irgendeine Wirkung zu erzielen, so benutzt er den Stab als äußeres, nicht in seinen eigenen Selbstand aufgenommenes, also „getrenntes“ Werkzeug. Der Stab wird aber selbst wieder bewegt durch das Organon, das die Natur dem Menschen als zu seinem eigenen Bestand gehörendes Werkzeug gegeben hat, das mit ihm verbundene Organ der Hand. Die eigentliche Wirkkraft jedoch kommt von der inneren Bewegungskraft und ihrem freien Einsatz her. Im Heilswirken entspricht diesem letzten Wirkzentrum die Kraft der „Gottheit“. Dem „verbundenen Organ“ entspricht die menschliche Natur Christi, vornehmlich ihr Leiden. Dem getrennten Werkzeug, das aber mit dem Leiden Christi offenbar ähnlich fest verbunden ist, wie der Stab mit der Hand, entsprechen die Sakramente¹⁶. Vor allem wäre noch darauf hinzuweisen, daß Thomas das Leiden Christi nicht als eine letztlich auch entbehrliche Zutat zur eigentlichen Heilskraft Gottes sieht; der Gedanke der werkzeuglichen Ursächlichkeit schließt nicht eine Abwertung des Geschehens in der Fleischnatur ein. Die Antwort auf den ersten Einwand des hier dargelegten Artikels hebt eigens hervor, daß das Fleisch Christi und das in ihr vollzogene Werk wirklich heilsursächlich bis in unsere Seele dringt und daß nicht der Logos allein in der Seele unser Heil wirkt. Für Thomas sind die Sakramente wirklich Sakramente des fleischgewordenen Logos.

Aber — ist es eigentlich der Logos, der in seiner Person eigenart als Logos selbst in die Sakramente einwirkt, oder ist es allgemein die Kraft der Gottheit? Im *corpus articuli* jedenfalls ist nur von der Kraft der

¹⁵ 3,60, 3 corp.

¹⁶ 3,62, 5 corp.

„Gottheit“ die Rede. Daß in der Antwort auf den ersten Einwand nun doch vom „Wort, wie es im Anfang bei Gott war“, die Rede ist, hat seinen Grund nicht darin, daß es Thomas hier um die besondere Personalität des Logos ginge, sondern in der augustinischen Formulierung des Einwandes.

Die Feststellung, die wir hier für die Sakramentenlehre getroffen haben, gilt im Grunde aber bereits für die Christologie. Thomas mag auch hier paradigmatisch für die scholastische Theologie überhaupt stehen. Was wir hier feststellen, kennzeichnet mehr oder weniger nicht nur ihn persönlich und auch nicht nur seine Richtung. Was der Logos der menschlichen Natur hypostatisch mitteilt, ist zwar speziell das personale Sein des Sohnes. Aber was daran für die menschliche Natur von Belang ist, beruht für die Scholastik weniger auf der Tatsache, daß sie in den Logos als Logos aufgenommen ist, sondern daß sie durch die Personalität des Logos einen göttlichen Personalgrund im allgemeinen Sinn eines personalen Existierens bekommen hat¹⁷. Dem entspricht, daß bei der Betrachtung der Heilshandlungen, an denen die menschliche Natur instrumental mitbeteiligt ist, als Hauptursache nur an die göttliche Natur als solche gedacht ist, nicht an die göttliche Natur, wie sie im Logos ist¹⁸.

Thomas weiß zwar sehr tiefe theologische Gründe dafür anzuführen, warum überhaupt gerade das Wort Mensch geworden ist¹⁹. Sie gehen fast alle von seinem Personalcharakter als Wort aus. Es bleibt aber in diesen Gründen bei einer Angemessenheit. Ihr steht die grundsätzliche Möglichkeit einer Inkarnation der übrigen göttlichen Personen gegenüber, weil Inkarnation zuerst als die Macht angesehen wird, die göttliche Personalität auf eine geschöpfliche Natur in einem mehr allgemeinen Sinn auszudehnen²⁰. Absolut gesehen wird man eine solche Möglichkeit gewiß nicht leugnen können. Aber es fragt sich doch, ob mit dieser Frageweise der rechte Zugang gewählt ist. Wenn man nämlich die Inkarnation innerhalb der Heilsgeschichte sieht, in der es darum geht, daß Gott sich mitteilt, wie er in seinem tiefsten und geheimsten Sich-Selbst-Vorbehaltensein ist, dann sind in einer solchen Mitteilung die Funktionen der trinitarischen Personen ganz und gar unvertauschbar: Eine solche Selbstmitteilung Gottes ist, weil sie es ist, immer eine Mitteilung durch sein personales Wort in seinem personalen Geist. Weil die Selbstmitteilung Gottes Inhalt und Ziel alles Heilshandelns Gottes ist, geschieht alles Heilshandeln in Wort und Pneuma. Es gibt also kein Heilshandeln Gottes, das nicht in

¹⁷ Vgl. auch S. th. 3 qq 2—4, besonders 2, 2 ad 1 und 2.

¹⁸ 3, 19, 1. So sehr die unteilbare göttliche Natur, wie sie den drei Personen gemeinsam ist, Prinzip aller Tätigkeiten nach außen ist, so braucht das doch nicht auszuschließen, daß dieses Wirken über die Person des Logos mit der menschlichen Natur zusammen für den Gesamteffekt belanglos sei.

¹⁹ 3, 3, 8.

²⁰ 3, 3, 5.

seinem tiefsten Grund durch das Wort bestimmt wäre. So müßte man, ehe man Wort und Sakrament in einer Spannung zueinander sieht, immer berücksichtigen, daß auch diese Spannung von einer grundlegenden Gemeinsamkeit umfaßt wird: nämlich von der für alles Heilsgeschehen grundlegenden Prägung durch das Wort. Offenbarung als Selbsterschließung Gottes und Heil sind identisch. Für dieses wirkende Wort Gottes ist es allerdings charakteristisch — es wirkt ja in einer Schöpfung, die schon in ihrem Sein reiner Gehorsam Gott gegenüber ist —, daß es immer ein handelndes Wort ist, ein Wort, welches das, wozu es ergeht, auch unfehlbar vollzieht²¹. Von hier aus kann man konsequenterweise das Sakrament auch nur als die intensivste und dichteste Form ansehen, in der das Wort wirkt: Das Handlungszeichen kommt dem Wort entgegen, unterstreicht es und stellt in der ins Sichtbare ragenden Glaubenswelt der Kirche klar, daß es sich um Gottes höchst wirksames Wort handelt²².

Ob zu der Tatsache, daß man Wort und Sakrament oft in Spannung zueinander innerhalb der katholischen Theologie gesehen hat, nicht auch beigetragen hat, daß man wohl die inkarnatorische Seite der Sakramente gesehen hat, aber nicht genug beachtet hat, daß die greifbare Realität des heilbringenden Fleisches nicht nur die T a t verwirklichung des göttlichen Heilswirkens ist, sondern daß es vor allem das Fleisch des Logos ist, das Fleisch dessen, der allein den Vater kennen kann und der im Heiligen Geist allein den Vater offenbaren kann?

Damit sind natürlich sehr viele Fragen verbunden. Wir sind von einer theologischen Interpretation des Wortes ausgegangen, die sich zwar auf die Autorität der Schrift berufen kann, die aber doch in einem so ausschließlichen Sinn eigentlich nur in e i n e r Schriftgruppe des NT aufzuweisen ist. Handelt es sich beim johanneischen Logosbegriff nicht um einen Begriff, der das Ergebnis einer Reihe von Analogisierungen ist? Mag er also immerhin einiges über Christus aussagen, kann man ihn aber in dieser Weise verwenden, daß man den doch oft vordergründigen Gebrauch des menschlichen Wortes in der Kirche letztlich mit dem Logos als göttlicher Person in Verbindung bringt? Und wenn wir, wie wir das getan haben, das Sakrament als die mächtigste epiphanische Heilsfunktion des Logos verstehen, entwerten wir dann nicht doch die Wortfunktion, für welche die Diener des Wortes ihre Hauptkraft und -aufmerksamkeit aufbringen müssen: Predigt, Unterricht, persönlichen Zuspruch²³?

²¹ Vgl. Is 55, 10—11.

²² So hat es insbesondere Karl R a h n e r herausgearbeitet: Wort und Eucharistie. In: Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 313—335.

²³ Vgl. den Einwand, den Otto S e m m e l r o t h : Wirkendes Wort. Frankfurt 1962, S. 179 gegen den oben zitierten Aufsatz von K. Rahner vorbringt: „Man wird fragen dürfen, ob hier nicht die Wortverkündigung in ihrer eigentlichen und eigenen Bedeutung beeinträchtigt wird.“

Was den johanneischen Gebrauch der Bezeichnung Christi als Logos betrifft, so geht der Inhalt dessen, was hier mit Logos ausgesagt wird, zwar über den Inhalt dessen hinaus, was die Schrift sonst als Wort Gottes bezeichnet²⁴. Aber das Besondere der johanneischen Aussage liegt nicht in einer anderen Richtung dessen, was sonst mit Wort Gottes gemeint ist, sondern es ist dessen theologische zusammenfassende Deutung. Damit soll nicht „eisegetisch“ etwas in Texte hineininterpretiert werden, was nicht darin steht. Aber wenn man die Heilsgeschichte samt ihrem biblischen Niederschlag als eine von Gott planmäßig so gewollte Einheit sieht, kann es nicht verwehrt sein, der Logik nachzugehen, die im Ganzen liegt. Und eben eine solche Verwirklichung theologischer Deutung der gesamten Heilerschließung Gottes scheint mir der Name Logos für den Sohn als den Offenbarer und Heilbringer schlechthin zu sein. Die Gültigkeit dieser Interpretation ist durch den inspirierten Charakter der beiden apostolischen Schriften aus einer Feder, die den Logosbegriff in diesem Sinn kennen, sanktioniert: Gott erschließt sich den Menschen durch sein Wort. Wenn es aber nur einen Einzigen gibt, in dem Gott offen und erschlossen sein kann, den Sohn, dann gründet alles offenbarende Wort von und über Gott in diesem Einen. Die Vätertheologie, die vornehmlich „alexandrinisch“ ausgerichtet war, hat sicher nicht verkehrt gesehen, wenn sie die besondere Beziehung aller Heilerschließung Gottes auf den Logos hin herausgehoben hat. Der Name Logos für den Sohn heißt also einerseits, daß in ihm, und in ihm allein, alles Wort von Gott seinen Grund hat²⁵. Andererseits ist damit aber auch gesagt, daß die Offenbarung, durch die er den Vater zeigt, nicht Vorbereitung auf das Heil, sondern das Heil selbst ist. Wenn derjenige, der Licht und Leben für die Menschen im exklusiven Sinn ist, Logos genannt wird, dann gerade deshalb, weil das Heil in der Erschließung und Mitteilung des Vaters liegt, die der Logos schenkt und die er allein schenken kann²⁶. Der Logos wird dadurch nicht zu einer letztlich subordinatianisch aufgefaßten Funktion, die ihren Wert verliert, wenn der Vater erreicht ist. Denn die ganze geheimnisvolle Fülle der Selbsterschließung Gottes enthüllt sich darin, daß der Vater, wenn er seinen Logos sendet, das letzte schenkt, was er schenken kann, und daß er damit im Sohne selbst in seinem Innersten da ist²⁷. Nachdem so — durch die Schrift selbst — alle Worte der Offenbarung und der Schrift in dem einen personalen Wort zentriert sind, gibt es in der Kirche — also in der Heilsgeschichte nach der Stiftung des Neuen Bundes — kein Wort mehr, das nicht im Dienst dieses Wortes stünde. Mehr noch: Da die Kirche einzig im Dienst dieses Wortes steht, hat sie überall nur die Aufgabe,

²⁴ Vgl. Rudolf Schnackenburg: Stichw. „Logos“ in *LTbK* 6, 1122/5.

²⁵ Vgl. zu Joh 1, 18 auch Mt 11, 27 par.

²⁶ Das ist nirgendwo klassischer zusammengefaßt als in Joh 1, 1—3.

²⁷ Joh 3, 16 und 14, 9—11.

dieses eine Wort aufleuchten zu lassen. Aber dieses Wort in seiner ganzen Fülle, so wie es sich als inkarniertes Wort in Fleisch und Blut und menschlichem Schicksal ebenso unmittelbar ausgedrückt hat, wie in seinem mündlichen Sprechen.

Damit ist aber auch die Gefahr gebannt, daß die Worttheologie heute, nachdem sie allenthalben wiederentdeckt ist, zum enggerippten Leisten werden könnte, auf den die ganze Theologie aufgezogen werden soll. Die klärende Kraft des Wortes reicht so weit, wie der inkarnierte Logos reicht, und der hat — gerade die Logostheologie bezeugt das — kosmische Dimensionen. Die Fülle des kirchlichen Lebens erfährt durch eine allumfassende Worttheologie keine Vereinseitigung und Verengung, sondern eher eine Durchlichtung. Insofern brauchen wir auch nicht zu befürchten, daß die Verkündigung, für die der Diener der Kirche am meisten sich abmühen muß, zu kurz käme hinter der Erschließung des Logos im Sakrament. Es gibt zwar nur eine einzige Zusammenfassung, die uns alles schenkt, was Christus ist, getan hat und ewig tut: die Eucharistie²⁸. Es gibt darüber hinaus Situationen, in denen unser Heil sich entscheidet in der besonderen Beziehung, welche die Kirche zu uns knüpft, sei es, daß es sich um eine besondere Heilsbedürftigkeit unsererseits handelt — wie bei der Taufe, Buße, Krankensalbung —, sei es, daß es sich um eine besondere Berufung von Seiten der Kirche handelt — wie bei Firmung, Weihe und Ehe. (Bei der Taufe z. B. könnte man auch beide Gesichtspunkte zusammen sehen.) Aber sowohl diese Augenblicke als auch ganz besonders die Kurzzusammenfassung Christi in der Eucharistie leben von der Gesamtfülle des Gotteswortes, wie wir es in der Kirche verkünden sollen und dürfen. Denn wenn (und auch weil) das sakramentale Wort das Glaubenswort der Kirche zusammenfaßt (letztlich also das Wort, das Christus selbst ist), bliebe die Zusammenfassung unverständlich und unfruchtbar, wenn sie nicht immer wieder „ausgelegt“ würde. Man muß dieses Auslegen recht konkret verstehen. Das Auslegen betrachtet den

²⁸ Hier könnte man fragen, ob das zweite Merkmal, das nach K. Rahner den sachlichen Inhalt des Begriffs *opus operatum* ausmacht, für die Eucharistie so unverändert gültig ist (Die beiden Merkmale, die er anführt, sind: „Wort als vollste Aktualisation der Kirche in ihrem absoluten Engagement und Wort in die entscheidenden Heilssituationen des Menschen hinein.“ Wort und Euch., S. 337). Gewiß kann man den Dauerzustand des einzelnen in der Kirche als „eine entscheidende Heilssituation“ sehen, der dann die Eucharistie als Erfüllung zugeordnet ist. Aber gründet diese Heilssituation nicht darin, daß zuerst die Eucharistie die Gesamtzusammenfassung Christi für die ganze Kirche als Volk Gottes ist? Die Heilssituation des einzelnen scheint bei der Eucharistie dann doch nicht als der primäre, sondern schon als der abgeleitete Gesichtspunkt. Rahner würde hier wohl nicht widersprechen. Aber liegt in seiner Formulierung nicht die Gefahr eines individualistischen Mißverständnisses der Eucharistie nahe?

Teil im Ganzen, steht insofern also hinter der Zusammenfassung zurück, als sie dem Teil ihre Aufmerksamkeit widmen muß. Aber gerade eine solche Auslegung ermöglicht erst ihrerseits wieder die Zusammenfassung.

Auch hier erweist sich die mögliche Gegenüberstellung von allgemeiner Verkündigung und Sakrament letztlich wieder als Einheit in der Kirche, die selbst die Kirche des Logos ist. Und darauf kam es an, zu zeigen, daß man nicht auch nebenbei manche Eigenschaften der Kirche und der Sakramente appropriativ mit Eigenschaften des Logos vergleichen kann und daß die Kirche und in besonderer Weise die Sakramente nicht nur von der Kraft der „Gottheit“ belebt werden, sondern daß — wie die menschliche Natur nicht nur in den tragenden Grund der Personalität des Logos aufgenommen ist, vielmehr in seine lebendige Person vom Vater her zum Vater hin — so auch die Kirche und die Sakramente zuinnerst geprägt sind vom *Proprium* des Wortes vom Vater her zum Vater hin²⁹. Freilich ist das hier nur einseitig geschehen, denn es fehlt fast ganz der Aufweis, daß die Sakramente, weil sie Sakramente des Logos sind, ebenso auch Sakramente seines Pneuma sind. Diese Prägung der Kirche und der Sakramente durch den Logos darf man allerdings nicht lediglich so verstehen, daß es in der Kirche oder in den Sakramenten Wirklichkeiten gibt, die man abbildhaft mit dem Logos vergleichen könnte, sondern so, daß der lebendige Logos in seinem Vom-Vater-Her—Zum-Vater-Hin selbst das innerste Leben der Kirche ist und daß alle Äußerungen dieses Lebens Epiphanien dessen sind, der das WORT in Person ist.

²⁹ Gerade diese Doppelrichtung des Wortes hat Otto Semmelroth sehr deutlich herausgestellt. Es handelt sich nicht nur um ein Wort Gottes an uns, sondern auch um eine Antwort an Gott. (Vgl.: *Wirkendes Wort*, S. 124—133.) So sehr aber die Antwort in der Realität der menschlichen Natur als opfernde Übereignung vollzogen wird, so ist doch auch diese Antwort getragen von der Personbewegung des Logos auf den Vater hin. Von da aus wird es aber schwierig, die Funktion des Wortes als Anruf Gottes an uns und die opfernde Übereignung als unsere Antwort an Gott so aufzuteilen, wie Semmelroth es tut. Man kann also wohl kaum die kirchliche Wortverkündigung so eng ausschließlich mit dem Heilsereignis der Inkarnation (Richtung von Gott zu uns) verbinden und dieser dann die sakramentale Tätigkeit der Kirche gegenüberstellen, die im Opfer Christi ihre Begründung hat und die Richtung von uns zu Gott hin darstellt. Christus offenbart nämlich den Vater in seiner opfernden Antwort nicht weniger als dort, wo er im Auftrag des Vaters spricht. Das Kreuzesopfer ist auch die größte Verkündigung der Herrlichkeit des Vaters, die Christus vollzogen hat, und der Logostitel in dem ausschließlichen Sinn, wie er in Joh verwendet wird, kommt Christus in besonderer Weise auch auf Grund des Kreuzesopfers zu. (Was nicht heißt, er sei trinitarischer Logos durch den Kreuzestod geworden. Aber der joh. Logosbegriff hat eine eminente heilsgeschichtliche Komponente.) Im Schlußteil (S. 235—240) betont Semmelroth allerdings auch selbst sehr deutlich die Einheit beider von ihm hervorgehobenen Gesichtspunkte.

Das älteste bekannte Missions-Rituale: Nagasaki 1605

Von P. Franz-Xaver Tsuchiya SJ, Trier/Tokyo

Die Liturgiewissenschaft hat bisher mehr oder weniger stillschweigend angenommen, daß eigens für die Mission geschaffene Ritualien eine Errungenschaft unseres Jahrhunderts seien¹. Gerade weil es nirgendwo im Missionsbereich örtliche Ritualien gegeben habe, sei es dem Muster-Rituale Pauls V. vom Jahre 1614 so leicht geworden, dieses gesamte Feld mit einem Schlage zu erobern. Man hat dabei übersehen, daß zum mindesten für Japan ein vor dem Rituale Romanum erschienenenes Missionsrituale existiert hat und längst bibliographisch erfaßt ist²: das Rituale von Nagasaki aus dem Jahre 1605. Mit ihm bekannt zu machen, ist der Sinn des folgenden Berichtes³, dem ein Exemplar des Rituale aus der Bibliothek des Generalarchivs der Gesellschaft Jesu in Rom zugrunde liegt⁴.

I

Verfasser dieses Rituale von Nagasaki aus dem Jahre 1605 ist der portugiesische Jesuitenmissionar Luis de Cerqueira. 1551 in Villa de Alvito bei Eborá geboren, trat er 1566 in den Jesuitenorden ein, wurde 1575 nach seinen Studien an die Ordenskurie nach Rom gerufen, blieb dort bis 1577 und dozierte dann bis 1585 in Coimbra Theologie. Danach finden wir ihn bis 1589 als Sekretär des Provinzials und von 1589 an als Theologiedozent in Eborá. Dort erreichte ihn 1592 seine Ernennung zum Bischof von Japan. Zum *Coadjutor cum iure successionis* des Bischofs Martínez von Japan bestimmt, wurde er am 15. März 1594 zum Bischof geweiht und reiste bald darauf von Lissabon nach Asien ab. Von Macao konnte er erst im Juli 1598 die letzte Reiseroute, zusammen mit dem

¹ Vgl. etwa Balth. Fischer, Das Trierer Rituale im 19. Jh. In: *Ekklesia* (Festschrift Bischof Wehr), Trier 1962, 244.

² Vgl. C. Sommervogel, *Bibliographie de la Compagnie de Jésus* II (1891) 1001: Nr. 2.

³ Er faßt die Ergebnisse eines liturgiewissenschaftlichen Seminars zusammen, das im Sommersemester 1962 unter der Leitung von Prof. Fischer an der Theologischen Fakultät Trier gehalten wurde.

⁴ Der volle Titel lautet: *Manuale ad sacramenta ecclesiae ministranda. D. Ludovici Cerqueira Japonensis Episcopi opera ad usum sui cleri ordinatum. Cum approbatione, et facultate. Nangasaquij, In Collegio Japonico Societatis Jesu. Anno Domini. M. DCV.* Eine Fotokopie besitzt die Bibliothek des Liturgischen Instituts in Trier.

Visitator Alessandro Valignano, antreten und landete am 5. August in Nagasaki, der Hafenstadt in Westjapan⁵.

Die Zeit, in der der Bischof nach Japan kam, war eine schwere und wichtige Zeit in der japanischen Missionsgeschichte. Seitdem der heilige Franz Xaver zum ersten Male die Frohbotschaft Christi nach Japan gebracht hatte, waren fünfzig Jahre vorübergegangen. Die Zahl der Christen betrug schon zehn Jahre vorher über 150 000. Um die gleiche Zeit fing aber die Verfolgung an, und als erstes Opfer wurde am 5. Februar 1597 das Blut der 26 Märtyrer in Nagasaki vergossen.

Der bischöfliche Vorgänger Cerqueiras, Martinez, war der vierte für Japan ernannte Bischof, aber der erste, der wirklich nach Japan gelangte, und zwar erst zwei Jahre zuvor. Er wurde in Nagasaki Augenzeuge des ersten Martyriums und reiste kurz danach nach Goa ab, um sich mit dem dortigen Bischof über die plötzlich veränderte Lage zu beraten. Er starb aber unterwegs in Singapur am 18. Februar 1598.

Der Visitator Valignano, der den Bischof in Japan einführte, war nach Franz Xaver der größte Ostasien-Missionar des 16. Jahrhunderts. Er kam zum ersten Male im Jahre 1579 nach Japan und rief an drei Orten die Missionare zur Besprechung zusammen. Die Missionsmethode in Japan wurde von ihm gründlich geändert. In dieser Zeit legte er schon den Grund zu der einheimischen Klerusbildung⁶. Zum zweiten Male visitierte er in Japan im Jahre 1590. Diesmal brachte er eine neue Druckpresse, aber zugleich auch Leute, die sie bedienen konnten, mit; ihre Arbeit sollte bald in der japanischen Religions- und Kulturgeschichte eine wichtige Rolle spielen.

Als Valignano den Bischof Cerqueira von Macao aus begleitete und am 5. August 1598 zum dritten Male in Japan, und zwar in Nagasaki, landete, erlitt gerade der Verfolger Hideyoshi einen Herzanfall und starb im September. Die politischen Verhältnisse waren nach dem Tode Hideyoshis unsicher, und die Kirche war sehr in Ängsten. Valignano machte sich Gedanken über die Gründe der Verfolgung und suchte nach Möglichkeiten, sie zu beseitigen. Besonders bemühte er sich, die Missionsarbeit von allen kolonialistischen Einflüssen freizuhalten.

Bischof Cerqueira verstand Valignanos Missionsgrundsätze für Japan recht gut und führte sie in der Praxis aus. Er residierte in Nagasaki und

⁵ Für die wichtigsten Daten des Lebens des Bischofs Cerqueira und der anderen Japanmissionare habe ich das Manuskript eines noch nicht veröffentlichten Werkes benutzt, in das der Verfasser, P. Josef Franz Schütte SJ, im Historischen Institut der Gesellschaft Jesu in Rom mich freundlich Einsicht nehmen ließ; vgl. auch Sommervogel a. a. O. 1000—1002.

⁶ J. F. Schütte, Valignanos Missionsgrundsätze für Japan, 1. Bd., 1. Teil Rom 1951; 2. Teil 1958. In den noch zu erwartenden Bänden dürften die Beziehungen des Bischofs Cerqueira zum Visitator Valignano klargestellt werden.

organisierte im ganzen Lande die Einrichtung von Pfarreien. Gleichzeitig kämpfte er gegen den Kolonialismus, vor allem gegen den Sklavenhandel, mit strengen kirchlichen Strafen. Auch gründete er in Nagasaki ein Priesterseminar. Sechzehn Jahre leitete er die japanische Kirche und hat sieben Japaner zum Priester geweiht. Er überließ drei von den fünf Pfarreien in der Stadt Nagasaki japanischen Pfarrern. Er versuchte die Anpassung an die japanischen Lebensformen in die Kirche einzuführen. So hat er ein japanisches Neujahrsfest zu einem liturgischen Fest erhoben, dessen Titel heißt: *On Mamori no Santa Maria*: Unsere Liebe Frau vom Schutz⁷. Dieses Fest spielte mit der demselben Titel der Gottesmutter geweihten marianischen Kongregation in der späteren Verfolgung eine große Rolle. Er starb am 20. Februar 1614 in Nagasaki und wurde dort in der Jesuitenkirche begraben. Sein Nachfolger, Bischof Diego Valente, weigerte sich, nach Japan einzureisen, weil er sein Leben dort bedroht sah; er blieb in Macao bis zu seinem Tod. Bischof Cerqueira ist also der einzige Bischof, der jahrelang in Japan residiert und sein bischöfliches Amt voll ausgeübt hat. Trotz der wegen der Verfolgung beschränkten Aktivität in der Missionierung betrug die Zahl der Christen bald nach dem Tode dieses einzigen, wirklich in Japan arbeitenden Bischofs etwa 400 000.

Das japanische Rituale von Bischof Cerqueira enthält zuerst neun unnummerierte, dann 414 nummerierte und am Ende noch einmal zwei unnummerierte Folien. Die Größe ist 4°. Das indische Papier ist beiderseitig in Schwarz und Rot bedruckt. Johannes Laures SJ, einer der besten Kenner der christlichen Frühgeschichte Japans, hat eine Gesamtbibliographie der frühen christlichen Literatur Japans, *Kirsishitan Bunko*, verfaßt⁸. Danach sind noch insgesamt acht Exemplare unseres Rituales vorhanden; davon hat nur ein Exemplar, das Laures im Jahre 1936 in der Pei-t'ang Library in Peking fand, einen mit lateinischen Buchstaben gedruckten japanischen Appendix. Die Druckpresse, die der Visitator Valignano zum ersten Male nach Japan brachte, wurde zuerst in Katsusa, dann in Amakusa und seit 1597 in Nagasaki aufgestellt, und dort erschienen viele religiöse und literarische Publikationen. Unser Manuale gehört auch zu diesen japanischen Frühdrucken.

Der Hauptteil des Manuale ist lateinisch verfaßt. Nur ganz wenige Sätze werden auch japanisch geboten: z. B. die Formeln der Nottaufe, die Ansprache und die Gebete bei der Krankenkommunion, die Formeln der Konsenserklärung beim Ehevertrag usw. Das Manuale enthält aber

⁷ J. F. Schütte, *On Mamori no Santa Maria*: Das Fest Unserer Lieben Frau, der Schutzherrin Japans, am japanischen Neujahrstag, Rom 1954.

⁸ J. Laures (geb. 1891 in Fleringen [Kreis Prüm]; gest. 1959) *Kirsishitan Bunko*: A manual of books and documents on the early christian mission in Japan, Tokyo 1957. Er erwähnt das Manuale unter Nummer 29.

zusätzlich viele Ansprachen und Gebete zur gelegentlichen Benützung durch den Priester. Diese werden gleichfalls zunächst lateinisch, seltener portugiesisch geboten; aber jeweils nach dem lateinischen Text findet sich eine Rubrik: *Haec in vulgarem sermonem conversa habes post finem Manualis*. Der Appendix trägt einen japanischen Titel: „Unterweisungen über die Sakramente und verschiedene andere Dinge.“ Dieser Anhang umfaßt 33 Seiten. Am Schluß steht das gleiche Datum wie auf dem Titelblatt des Gesamtwerkes: *Nangasaqui. M. DCV*. Nach Laures erschien diese japanische Übersetzung erst im Druck, als schon das Hauptwerk gedruckt und in vielen Exemplaren verbreitet war. So würde sich die Tatsache erklären, daß von allen acht bis jetzt bekannten Exemplaren des Manuale nur ein einziges den japanischen Anhang enthält. Jedoch zeigt das Schlußdatum, daß der Anhang immerhin noch im Jahre 1605 erschienen sein muß. Die japanische Übersetzung ist sehr frei und versucht, sich dem Denken und Fühlen der Japaner anzupassen. Laures hat mit Hilfe von japanischen Fachleuten den mit lateinischen Buchstaben geschriebenen japanischen Originaltext in die damalige japanische Schrift übertragen und mit dem originalen Text und der deutschen Übersetzung zusammen veröffentlicht⁹. Er schreibt in seinem Vorwort: „Der deutschen Übersetzung wurde der japanische Text zugrunde gelegt, weil er das Anpassungsbestreben des Herausgebers klarer zum Ausdruck bringt. Für die Missiologen dürfte der Anhang des Rituale ein interessantes Beispiel für das Anpassungsbestreben der alten japanischen Mission sein; für den Philologen verdient der Romajitext (d. h. der mit lateinischen Buchstaben geschriebene Originaltext) Beachtung als eine wichtige Quelle für die Entwicklungsgeschichte des Japanischen, besonders der Aussprache.“

II

Die liturgiegeschichtliche Bedeutung des japanischen Rituale von 1605 ist bisher nicht untersucht worden. Selbst Laures zieht diese Frage nicht besonders in Betracht. Das Druckdatum (1605) zeigt uns, daß das Manuale älter als das Rituale Romanum (1614) ist; jedoch entstand es nach dem Konzil von Trient (1545—1563). In dieser Zeit erschienen viele Ritualien, die nach den Reformdekreten des Konzils, manchmal auch den Catechismus Romanus heranziehend, bearbeitet worden sind.

Die meisten der damaligen Ritualien sind von Bischöfen herausgegeben, deren Recht auf diesem Gebiet ja noch lange nach Erscheinen des Rituale Romanum unbestritten bleiben sollte¹⁰. Manche verdanken

⁹ J. Laures, Japanische Ansprachen und Gebete aus einem alten Rituale,

¹⁰ Vgl. Fischer a. a. O. (Anm. 1); bes. 246.
gedruckt zu Nagasaki 1605, Tokyo 1941.

aber ihr Entstehen der Initiative eines Buchdruckers, erhielten jedoch später die Approbation des Bischofs. So gab es nicht nur Diözesanritualien, sondern auch allgemeine, sozusagen „interdiözesane“ Ritualien und sogar „Einheitsritualien“ für einen Metropolitansprengel. Zugleich beginnen Versuche oder Vorarbeiten zu einem römischen Norm-Rituale. Zumal die Ritensammlung des Kardinals Santorius im Jahre 1577 ist ein letzter, entscheidender Beitrag zu der Entwicklung, die schließlich zum *Rituale Romanum* führte¹¹. Dennoch und gerade darum sind in der Liturgiegeschichte jene Versuche so wichtig, die schon vor dem *Rituale Romanum* aus eigener Initiative im Sinn der Reformdekrete des Konzils unter Anpassung an die lokalen Riten und Gebräuche neue Ritualien schaffen wollten. Man muß bedenken, daß das *Rituale* damals nicht nur liturgische Texte und Rubriken, sondern auch pastorale Anweisungen enthielt, die man bei der viel spärlicheren Pastoralliteratur dringender benötigte als heute.

Gerade in dieser Zeit schuf Bischof Cerqueira sein *Rituale* für die junge Kirche Japans. Die ersten Japanmissionare waren Portugiesen, Italiener und Spanier. Wir dürfen vermuten, daß jeder von ihnen möglicherweise ein *Rituale* seiner Heimat nach Japan mitgebracht hat. Die Absicht Bischof Cerqueiras bei der Herausgabe des Manuale ist klar in der Vorrede ausgedrückt. Er will in erster Linie die herrschende Uneinheitlichkeit bei der Spendung der Sakramente und der sonstigen Zeremonien beseitigen, damit die Kirche sich den japanischen Neophyten als einheitliche Größe darstelle. Zugleich will er auch den Wunsch der Missionare nach einem einheitlichen Pastoralhandbuch erfüllen, in dem man alles, was nach dem Konzil von Trient neu geordnet wurde, vor allem die Reformdekrete des Konzils und die danach neu revidierten Verordnungen und Anweisungen, zusammenfindet, damit die überlastete Missionsarbeit möglichst erleichtert werde.

Nun interessieren uns für die Geschichte der Akkomodation besonders die folgenden Fragen: Was für ein *Rituale* hat Bischof Cerqueira bei der Kompilation des japanischen Manuale als Grundquelle benützt? Wenn er mehrere Ritualien als Quelle gebraucht hat, welchem *Rituale* hat er jeweils den Vorzug gegeben? Was hat er für Japan beiseite gelassen? Was hat er eigens für Japan neu geschaffen?

Im *Rituale* selbst nennt Cerqueira nur offizielle Quellen: Konzilien und päpstliche Dekrete sowie offizielle römische Bücher: *Catechismus Romanus*, *Breviarium Romanum*, *Missale Romanum* und *Pontificale Romanum*. Außerdem zitiert er beim Versehgang das *Opusculum tripar-*

¹¹ B. Löwenberg, *Das Rituale des Kardinals J. A. Santorius. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rituale Romanum*, München 1937.

titum von Johannes Gerson¹², und nach dem Titel *Ordo dicendi Missam sicciam* den von Leo X. approbierten *Liber Sacerdotalis*¹³. Der *Liber Sacerdotalis*, der später gewöhnlich *Sacerdotale Romanum* genannt wird, war von einem Dominikaner Albert Castellani verfaßt; die erste Auflage erschien mit der Approbation Papst Leos X. im Jahre 1523 in Venedig¹⁴. Das Werk ist ein allgemeines Rituale und nicht für eine bestimmte Diözese verfaßt. Kein Rituale vor dem *Rituale Romanum* hat so viele Auflagen erlebt wie das *Sacerdotale* von Castellani. Von 1523 bis 1597, also in rund 75 Jahren, können wenigstens 16 Ausgaben festgestellt werden. Das Werk ist dem pastoralen Bedürfnis angepaßt und wird praktischen Forderungen gerecht. Die letzten Auflagen nehmen manche Bestimmungen des Trienter Konzils auf¹⁵. Die Übereinstimmungen mit dem japanischen Manuale sind allerdings — von einigen Einzelheiten abgesehen — gering. In der Vatikanischen Bibliothek befindet sich ein spanisches Rituale¹⁶, das eine weit größere Ähnlichkeit mit dem japanischen Rituale hat. Die äußere Ähnlichkeit besteht darin, daß 1. die beiden genau denselben Titel *Manuale ad Sacramenta Ecclesiae ministranda* tragen; 2. die Einteilung des Buches im großen und ganzen gleich ist; 3. jeder Abschnitt (d. h. jedes Sakrament bzw. jede sonstige Zeremonie) zuerst kanonistische Vorbemerkungen und Ansprachen auf Latein und in der Volkssprache hat; 4. diese Ansprachen aus dem *Catechismus Romanus* entnommen sind; 5. der *Ordo iuvandi morientes* aus dem *Opusculum tripartitum* von Johannes Gerson sind. Die Möglichkeit der Abhängigkeit des japanischen Manuale vom spanischen gründet darin, daß das spanische Manuale im Jahre 1585 erschienen ist. Dazu kommt noch, daß es damals sehr verbreitet war. Über Entstehung und Verbreitung dieses Manuale liegt eine ausführliche Untersuchung vor¹⁷. Nach ihr wurde das spanische Manuale 1585 ursprünglich als ein Diözesanrituale für das Bistum Toledo

¹² S. 198. Vgl. Joannes Charlier de Gerson, *Opus tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi*, Paris 1408, in: Joannis Gersonii, Doctoris et Cancellarii Parisiensis Opera Omnia, ed. L. Elies du Pin (Antwerpiae 1726) I, 425 ff.

¹³ S. 407. Vgl. Albertus Castellani OP, *Liber sacerdotalis Venetiis 1523* (1. Auflage: vorhanden in der Vatikanischen Bibliothek, Racc. gen. Liturg. IV 398).

¹⁴ J. M. Hanssens, De „*Libri Sacerdotalis*“ prima editione et auctore: *Ephem. Liturg.* 37 (1923) 347—353.

¹⁵ Vgl. Löwenberg a. a. O. 33—36.

¹⁶ *Manuale ad Sacramenta Ecclesiae ministranda. Cum licentia et Priuilegio. Salamanticae M. D. LXXXV.* (Vat. Bibl. Barb. B. III. 81).

¹⁷ García Alonso, La administración de sacramentos en Toledo después del cambio de rito s. 12—13: *Salamanticensis* 5 (1958) 3—79; *El Manual Toledano para la administración de sacramentos a través de los siglos 14—16: a. a. O.* 351—450; *Dos ediciones pretridentinas del Manual Toledano 1530 y 1554: a. a. O.* 6 (1959) 187—198; *Edición tridentina del Manual Toledano y su incorporación al Ritual Romano: a. a. O.* 323—399.

verfaßt. Das älteste Manuale Toletanum, das als solches bekannt ist, entstammt dem ausgehenden 13. Jahrhundert. Die Neubearbeitung nach den Bestimmungen des Konzils von Trient geschah durch eine Kommission von Theologen unter dem Kardinal Quiroga. Ihre erste Auflage ist im Jahre 1583 mit einem Vorwort dieses Kardinals erschienen. Die Auflage vom Jahre 1585, die in Salamanca herauskam, hat das Vorwort des Kardinals Quiroga nicht mehr. Das Manuale breitete sich zunächst über ganz Spanien aus und überschritt dann die Grenze und wanderte nach Amerika und den Philippinen. Im Jahre 1634 wurde es in Mexiko in indianischer Sprache herausgegeben. Bischof Cerqueira muß als Portugiese dieses Manuale gekannt haben, da Portugal und Spanien gerade in der Zeit von 1580 bis 1640 unter Philipp II. politisch vereinigt waren.

III

Unter der Voraussetzung der Abhängigkeit des japanischen Manuale vom spanischen sollen zunächst einige wichtige Unterschiede zwischen den beiden Ritualien aufgewiesen werden. Zugleich versuchen wir zu klären, welche Auffassung von der Akkomodation und welches Bestreben nach ihrer Verwirklichung bei der Bearbeitung des Rituale am Werk war.

Die pastoralen Anweisungen im japanischen Manuale sind immer bedeutend reicher. Die volkssprachliche Erklärung jedes Sakramentes bei seiner Spendung zur Förderung des Verständnisses beim Empfänger wird vom Dekret des Konzils von Trient eindringlich gefordert. Diese Stelle des Reformdekretes (Sess. 24. de reformatione c. 7.) zitieren die beiden Ritualien. Das japanische Manuale erwähnt bei der Taufspendung nicht nur die Empfänger, sondern auch die Anwesenden und erklärt mit den Worten des Catechismus Romanus (P. 2. c. 2. n. 1.), daß es die beste Gelegenheit zur Unterrichtung sei, wenn viele Leute bei der Spendung zusammenkommen (n. 6. S. 3.). Diese pastorale Bedeutung des Taufritus und der Taufansprache nicht nur für die Täuflinge, sondern für alle Anwesenden, finden wir weder im spanischen noch in irgendeinem anderen europäischen Rituale so ernstgenommen wie im japanischen, obwohl sie schon im Catechismus Romanus klar gezeigt war. Das gleiche findet man bei der Spendung der Krankenkommunion und bei der Eheschließung. Der Verfasser betrachtet die Sakramentspendung als eine Möglichkeit zur Verkündigung des Evangeliums. So wird z. B. die Notwendigkeit der Taufe verschiedentlich sehr betont. Die Ansprachen mahnen zu möglichst häufigem Kommunionempfang und vermitteln dabei gründliche Kenntnis des eucharistischen Geheimnisses und echte eucharistische Frömmigkeit. Der Verfasser kennt die damaligen japanischen Verhältnisse im Eheleben

besonders der Adligen, bei denen es um die Einheit der Ehe schlecht bestellt war. So behandelt er sehr ausführlich die Ehefrage bei der Konversion und verlangt von den Seelsorgern Sorgfältigkeit und Klugheit (S. 147—157). Über das paulinische Privileg handelt er besonders ausführlich und bringt dafür die damals neuesten päpstlichen Dokumente von Gregor XIII. und Pius V. Zum Eigentum des japanischen Manuale gehört auch eine Unterweisung über die Unauflöslichkeit der Ehe und über die Freiwilligkeit der Eheschließung (S. 159—160). Diese japanische Eheunterweisung hat eine große Ähnlichkeit mit der Unterweisung zur Subdiakonatsweihe.

Beim Ritus selbst ist leider nicht viel von Akkomodation an die japanischen Missionsverhältnisse zu spüren. Was die Art der Taufspendung angeht, beschränkt sich das japanische Rituale im Gegensatz zu seiner spanischen Vorlage merkwürdigerweise ausdrücklich auf die Infusionstaufe für Erwachsene und Kinder (n. 14, S. 5). Was für diese auffällige Entscheidung entscheidend war, muß noch untersucht werden. In den meisten anderen Punkten, in denen das japanische Rituale vom spanischen wesentlich abweicht, stimmt es mit dem Sacerdotale Romanum oder dem Rituale Romanum von 1614 wörtlich oder inhaltlich überein. Das japanische Rituale hat als Evangelienperikope für den Taufritus nicht Mt 28, 18—20: *Data est mihi omnis potestas* wie das spanische Manuale, sondern Mt 19, 13—15: *Oblati sunt Jesu parvuli* wie das Sacerdotale Romanum, obwohl diese Perikope für die Erwachsenentaufe ausgesprochen ungeeignet ist (S. 23). Hier scheint das *iuxta consuetudinem Sanctae Romanae Ecclesiae*, auf das sich das Sacerdotale Romanum berufen konnte, großen Einfluß gehabt zu haben. Es gibt auch Punkte, in denen das japanische Manuale mit dem Rituale Romanum und weder mit dem spanischen Rituale noch mit dem Sacerdotale Romanum übereinstimmt. Das weist auf wenigstens eine gemeinsame Quelle für das japanische Rituale und das Rituale Romanum hin.

Der erwachsene Täufling erhält vor dem Taufakt eine besondere Ermahnung (S. 25—26), die bisher in keinem anderen Rituale gefunden werden konnte. Zuerst wird die Danksagung für die Taufnade empfohlen. Dann muß der Neubekehrte nicht nur die vergangenen Sünden bereuen, sondern auch den heidnischen Göttern (Kami und Hotoke) abschwören: *Proinde opus est, ut horrescas et respuas idola, quae sunt inventa diaboli, et penitus ex corde tuo depellas maledictum et detestabilem sectam, in qua hactenus vixisti...* Entsprechend wird in den Vorbemerkungen (n. 33, S. 11) großer Wert auf die Reue über die Idololatrie gelegt. So richtig es ist, vom Neubekehrten Reue über seine vergangenen Sünden zu verlangen, so sehr muß man bedenken, wie selten es ist, daß seine frühere Idololatrie wirklich subjektiv Sünde war. Außerdem sollten bei der Ab-

sage an Satan nicht die Dämonen mit den bisher angerufenen Göttern identifiziert werden. Besonders bei den Neubekehrten aus den asiatischen Religionen, bei denen der Ahnenkult eine große Rolle spielt, ist mehr Rücksichtnahme auf den bisherigen schuldlos geübten Glauben notwendig.

Zur Krankenkommunion hat unser japanisches Rituale einen besonderen Ritus mit einigen Ansprachen und Gebetseinführungen, in denen die begleitenden und anwesenden Personen als Mitbetende vorausgesetzt sind (S. 114—126). Der Priester hält beim Eintritt ins Krankenzimmer eine Ansprache, in der darauf hingewiesen wird, daß Christus die Eucharistie aus der gleichen Liebe eingesetzt habe, aus der er für die Menschen gestorben ist, und daß der Kranke deshalb auf den ihn besuchenden Herrn vertrauen solle. Eine zweite Ansprache an die Anwesenden folgt, nachdem alles für die Kommunionsspendung vorbereitet ist. Sie werden aufgefordert, für den Kranken zu beten, damit er die Gnade einer guten Kommunionvorbereitung und Nachlaß seiner Sünden erlange. Als Grund wird angefügt: weil er selber ja in christlicher Liebe seinen Schuldigern vergeben will. Wenn der Priester die Hostie vor dem Kranken emporhält, ermahnt er diesen, den Herrn zu bitten, er möge sich seiner in brüderlicher Liebe erbarmen. Nach der Kommunion gibt der Priester eine Gebetseinführung in die Danksagung, in der Dankbarkeit, Freude und Vertrauen auf Gott betont zum Ausdruck kommen.

Das Rituale bietet im Anschluß an den Ritus der Krankenkommunion einen Ritus für die Feier der Messe im Privathaus (S. 126—133), der aus dem missionarischen Bestreben nach möglichst häufiger Eucharistiefeier geboren ist. Bei solchem häuslichen Gottesdienst erscheint die erste Ansprache etwas erweitert, weil sie ja nun vor der Messe steht und auch von der Messe sprechen muß. Die anderen japanischen Ansprachen und Gebete werden auch in der Messe bei der Kommunion genauso gehalten wie bei der gewöhnlichen Krankenkommunion: ein Stück Volkssprache in der Messe, gegen das man offenbar keine Bedenken hatte.

Bei der Eheschließung geht ein besonderer, sonst bisher nicht bezeugter Ritus dem Konsensaustausch der Brautleute voraus (S. 160). Ein Ur-element des abendländischen Trauungsritus, die *iunctio manuum* fehlt; statt dessen legt der Priester das Stolaende über seine linke Handfläche, die Braut legt ihre rechte Hand, die Handfläche nach oben, darauf; der Bräutigam legt seine Handfläche so über die Hand der Braut, daß beide Hände ein Kreuz bilden; darüber deckt der Priester das andere Ende der Stola, legt seine rechte Hand zunächst darauf, macht dann mit ihr ein Kreuzzeichen über sich selbst mit den Worten: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen* und legt die rechte Hand wieder zurück. Die Haltung der Hände bleibt so, bis die Konsensfrage vom Priester gestellt

und von den Brautleuten beantwortet ist¹⁸. Diese eigenartige Haltung der Hände könnte den Charakter einer Schwurgebärde haben; allerdings weiß man nichts darüber, ob diese oder eine ähnliche Form damals bei der Eidleistung in Japan üblich war. Hier müßten eigene Untersuchungen über die etwaige Verwurzelung dieses allem Anschein nach völlig singulären Brauches in japanischen Traditionen angestellt werden. Beim Konsensaustausch wird zuerst die Braut vom Priester gefragt (S. 161). Hier haben wir es offenbar nicht mit einer Akkomodation, sondern mit einer einfachen Übernahme aus dem spanischen Rituale zu tun, das gleichfalls der Braut den Vortritt läßt. In allen anderen europäischen Ritualien wird immer der Bräutigam zuerst gefragt. Das Formular der Konsensfrage ist auf japanisch verfaßt. Es ist aber eine lateinische Übersetzung hinzugefügt, die keine Ähnlichkeit mit Formularen in anderen Ritualien hat. Für die Antwort ist ein japanisches Ja-Wort als Beispiel angegeben, doch sind laut Rubrik alle anderen Ausdrücke für die Zustimmung erlaubt. Als Bestätigung des trauenden Priesters ist nur das Wort vorgesehen, das das Konzil von Trient als Beispiel angab: *Ego vos in matrimonium coniungo in nomine...* Bei der Asperision sagt der Priester einen Segenswunsch, der sich wörtlich im Sacerdotale Romanum findet, aber nicht im spanischen Manuale. Im spanischen Manuale findet man die Segnung der Arrha (= 13 Münzen auf einem Teller) und die Segnung der zwei Ringe. Obwohl im Sacerdotale Romanum nur ein Ring gesegnet wird, gibt es zwischen den beiden Ritualien in diesem Punkt gewisse Ähnlichkeiten. Beide machen die Ringübergabe vom Konsensaustausch unabhängig, während sie in anderen europäischen Ritualien meistens irgendwie mit dem Konsensaustausch zusammenhängt. Das japanische Manuale läßt allerdings die Ringsegnung und die Ringgabe ganz weg. Daß der Verfasser Cerqueira Ritualien als Vorlage hatte, in denen sich die Ringgabe bei der Ehezeremonie unabhängig vom Konsensaustausch findet, hat ihm wahrscheinlich diese Auslassung erleichtert. Dazu ist wichtig zu bemerken, daß die gewöhnliche Handreichung und der Ringbrauch damals in Japan nicht nur bei der Eheschließung, sondern auch sonst völlig unbekannt waren. Wir haben also in der Reaktion auf diese beiden in allen Vorlagen vorhandenen traditionellen Elemente des abendländischen Eheritus das einzige, aber gewichtige Beispiel liturgischer Akkomodation vor Augen, das unser Rituale bietet.

¹⁸ *Sinistrae suae palmam altera stolae extremitate cooperiat, jubeatque, ut sponsa dexteram suam superponat, palma sursum versus extensa: sponsus vero dexteræ suæ palmam sponsæ palmae eo situ coniungat, ut ambae manus in modum crucis se invicem contingant: Sacerdos vero altera stolae extremitate sponsi manum cooperiat, suamque dexteram superponat: quam paulo post elevet, et illa seipsum signet dicens: In nomine † Patris, et Filii et Spiritus sancti. Amen. Moxque manum ubi antea reponit.*

Über die Ansprachen und Gebete für die Sterbenden sagt Laures, daß nur die ersten drei Stücke aus J. Gerson genommen, aber manches an ihnen geändert wurde. Die letzten vier Stücke dürften nach ihm von einem guten Theologen unter den Missionaren eigens für Japan verfaßt worden sein¹⁹. Eine gründliche Untersuchung darüber steht noch aus.

Das Akkomodationsbestreben fand seinen stärksten Niederschlag in der freien Übersetzung ins Japanische. Dabei mußten jedoch viele lateinische und portugiesische Worte, weil unübertragbar, einfach ins Japanische übernommen werden, weil passende japanische Ausdrücke sich für sie nicht finden ließen. Die meisten europäischen Sprachen sind Sprachen christlicher Völker, die Ausdrucksweise und Wortschatz jahrhundertlang nicht zuletzt aus der Bibel nährten. Dagegen fehlen im Japanischen für viele biblische und christliche Begriffe genau entsprechende Wörter. Nicht nur für spezielle theologische Begriffe, sondern selbst für so fundamentale Begriffe wie „Gott“, „Seele“, „Gnade“, konnte man damals kein passendes Wort finden, so daß dafür *Deus*, *Anima*, *Gracia* ins Japanische eingeführt werden mußten. Die hier sichtbar werdende frühspanische christliche Terminologie wäre ein dankbares Thema im Rahmen der so notwendigen historischen Untersuchungen zum Akkomodationsproblem. Wie schon am Inhaltsverzeichnis abzulesen ist, ist der Teil Benediktionen über den Einfluß des spanischen Rituals hinaus von anderen Ritualien stark beeinflusst. So hat das japanische Manuale viele Benediktionen, die das spanische nicht aufweist. Diese hat Bischof Cerqueira entweder aus anderen Ritualien genommen oder selbst verfaßt. Bei verschiedenen Segensformularen kommt das apotropäische Element stark zum Ausdruck. Das ist aber auch in anderen europäischen Ritualien der damaligen Zeit häufig zu finden. Das spanische Manuale hat sogar alle Benediktionen, die relativ gering an Zahl sind, unter die Überschrift: *Exorcismi ad expellendos daemones de corporibus* gestellt. Auffallend ist, daß das japanische Rituale den *Ordo ad introducendum mulierem in Ecclesiam post partum* ausgelassen hat, obwohl es alle anderen Benediktionen und Exorzismen, die sich im spanischen Manuale finden, übernommen hat.

Eigengut des japanischen Rituals ist die feierliche Hausweihe (S. 330 bis 333), die feierliche Schiffsweihe (S. 334—336) und die Fischernetzweihe (S. 337 f.)²⁰. Der Verfasser kennt die Segensgebete für Haus und Schiff, die später Aufnahme in das Rituale Romanum gefunden haben; aber er hat sie durch Zufügen von Exorzismen, Evangelienlesungen und Gebeten zu feierlichen Riten ausgestaltet. Dieses Sondergut zeigt wiederum die Tendenz nach Anpassung an die Japaner, von denen viele die Schifffahrt

¹⁹ Laures, Ansprachen und Gebete 4.

²⁰ Im Liber Ordinum von Silos findet man auch eine Fischernetzweihe (Mon. lit. V [Paris 1904] 174; vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im MA, I [Freiburg 1909] 624 f.). Der Text lautet dort ganz anders.

und Fischerei betrieben: die christliche Frohbotschaft sollte ins Leben und in die Arbeit des Volkes hineinleuchten.

Die Segnungen zeigen gelegentlich ein starkes Eingehen auf zeitliche Nöte der Menschen, die sehr oft als Werk der Dämonen angesehen wurden. Auffassung und Erfahrung der Missionare über das Wirken der Dämonen wären einer eigenen Untersuchung wert.

Wir dürfen in diesem japanischen Rituale des beginnenden 17. Jahrhunderts keine entscheidenden Lösungen der liturgischen Akkomodation zu finden hoffen. Zudem wollte Bischof Cerqueira noch gar nicht das endgültige Rituale für Japan vorlegen. Wie er im zweiten Teil seiner Vorrede sagt, wollte er nicht einmal alle kanonischen Vorschriften, die bei der Sakramentspendung und bei den sonstigen Zeremonien für die allgemeine Kirche bestimmt und in seinem Rituale abgedruckt sind, durch dessen Herausgabe bereits für Japan in Kraft setzen. Er beabsichtigte vielmehr, den Missionaren eine vorläufige, notwendige Hilfe zu bieten, damit alle Seelsorger sich bewußt an den Vorarbeiten beteiligen könnten und ein späterer Bischof entscheidende Weisungen zu geben vermöchte, nachdem alle Eigenheiten des japanischen Volkes erkannt worden sind²¹. Diese Äußerung des Bischofs Cerqueira zeugt von einer bewundernswerten Diskretion in der Frage der Akkomodation, von der man wünschen möchte, daß sie überall geübt würde, wo ein Volk das Evangelium empfängt.

²¹ *Illud unum advertere oportet, canones, qui initio cuiusque sacramenti administrandi annotantur, non ea de causa appositos esse, ut statim omnes publicentur (recens enim Ecclesia est, ideoque non omnia simul potens portare modo) sed eo concilio sunt adscripti, ut huius Ecclesiae ministri, omnium, quae universalis Ecclesia decernit, conscii, ad eorum observantiam commissos sibi populos, et si adhuc in fide teneros, ita tamen paulatim praeparent, ut cum magis in Christo adoleverint, tempusque opportunum iudicabitur, illa omnia exequantur iuxta eam spectat, cognita gentis natura, perspectaque omnium suarum, locorum ac Temporum dispositione, atque imprimis consulto pastorum omnium principe, Romano scilicet Pontifice, iuxta illius praescriptionem dictos canones ita publicare, et in praxim redigere, ut in maiorem Dei optimi maximi gloriam, harumque animarum salutem redundet.*

Die Korrespondenz Beck-Garampi (1777–1781)

*Eine bedeutsame Publikation zur trierischen Kirchengeschichte
des 18. Jahrhunderts¹*

Zu den rätselhaftesten Kapiteln der trierischen Kirchengeschichte gehört immer noch der sogenannte Widerruf des Febronius. Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790), einer der innerhalb und außerhalb der Kirche angesehensten Gelehrten seines Jahrhunderts, hatte im Jahre 1763 unter dem Decknamen Febronius (eine Nichte hieß mit Klösternamen Febronia) ein kirchenrechtliches Werk *De statu ecclesiae* veröffentlicht, dessen extrem gallikanische und episkopalistische Thesen in ganz Europa ungeheures Aufsehen erregten; schon im Jahre 1764 wurde es von Rom indiziert. Nach langem und hartnäckigem Leugnen der Verfasserschaft gab der Weihbischof endlich dem Drängen der römischen Kurie und des Erzbischofs Klemens Wenzeslaus nach und widerrief seine Thesen am Allerheiligentag 1778.

Wenn schon das Ableugnen der Verfasserschaft bei der sonstigen charakterlichen Lauterkeit Hontheims ein Rätsel ist, so ist es noch rätselhafter, daß man — offenbar nicht ohne Grund — von Anfang an, und zwar bezeichnenderweise in beiden Lagern, an der Echtheit des Widerrufs zweifeln konnte. Sicher ist, daß Hontheim ihn in dem 1781 erschienenen *J. Febronii Commentarius in suam retractationem* stark abgeschwächt hat.

Rätsel, wie sie hier dem Historiker aufgegeben sind, können nur durch geduldige Publikation aller noch auffindbaren zeitgenössischen Dokumente einer Lösung entgegengeführt werden. Dabei verschlägt es nichts, wenn ein einzelner Schritt auf diesem Weg die Rätselhaftigkeit zunächst noch zu steigern scheint; er hilft trotz allem die Gesamtszenarie sachgerechter beurteilen und ist in diesem Sinn doch ein Schritt zur endlichen Lösung des Rätsels (soweit eine solche überhaupt noch möglich ist).

Die von Leo Just mustergültig publizierte, um die Febronius-Angelegenheit kreisende Korrespondenz des theologischen Ratgebers, den sich der fünfunddreißigjährige Kurfürst Klemens Wenzeslaus 1773 aus dem Elsaß geholt hat, des Abbé Franz Heinrich Beck (1740–1828) mit dem Wiener Nuntius und späteren berühmten Archivar der Kurie, Giuseppe Garampi (1725–1792), aus den entscheidenden Jahren 1777–1781 stammend, läßt nach dem zutreffenden Urteil des Herausgebers das Verhalten des siebenundsiebzigjährigen Weihbischofs Johann Nicolaus von Hontheim (1701–1790) „psychologisch noch rätselhafter als bisher“ (8) erscheinen; denn sie zerstört die von der febronianischen Partei verbreitete und von der Geschichtsschreibung weithin übernommene Legende vom unwiderstehlichen Druck, unter den der greise Weihbischof von seinen kurialen Gegnern gesetzt worden sei. Trotzdem kann die Publikation Justs ein wichtiges positives Ergebnis für sich buchen. Sie ermöglicht eine gerechtere Beurteilung des Mannes, der von sich sagen konnte, er sei das *instrument principal* gewesen, *dont Dieu s'est servi pour amener la*

¹ Der Widerruf des Febronius in der Korrespondenz des Abbé Franz Heinrich Beck mit dem Wiener Nuntius Giuseppe Garampi, bearb. von Leo Just. — Wiesbaden: Franz Steiner Verl. 1960. XII, 160 S., Kunstdrucktaf. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit³ broch. 14,— DM).

rétractation febronienne (152), Franz Heinrich Becks. Er ist zuweilen unsympathisch hart im Urteil über den greisen Weihbischof, trotzdem ist er offenbar nicht der unangenehme „Dunkelmann“ gewesen, als der er bei den febronianischen Zeitgenossen und unter dem Einfluß der parteiischen Darstellung O. Meijers² auch bei den Historikern verschrien war, sondern nach dem zusammenfassenden Urteil des Herausgebers „ein sehr kluger, diplomatisch gewandter Mann, der seine Ziele mit Energie und Geschick verfolgte, ohne jedoch Fanatiker zu sein“ (4).

Es ist nicht die geringste Frucht solch mühseliger Publikationsarbeiten, daß die zutagegeforderten neuen Gesichtspunkte bestimmte wissenschaftliche Desiderata sichtbar werden lassen. Auf das dringlichste unter ihnen hat der Herausgeber selbst hingewiesen (8); es ist nun unbedingt notwendig, daß endlich der volle Wortlaut der im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv ruhenden Briefe veröffentlicht wird, die Hontheim nach seinem Widerruf an seinen Verwandten Andreas Adolf von Krufft, Hofrat in der Wiener Staatskanzlei gerichtet hat. Auf drei weitere Desiderata sei hier kurz hingewiesen.

Die von J. Gass 1923/24 an fast unzugänglichem Ort in nicht weniger als acht winzigen Fortsetzungen³ und dazu nur unvollständig publizierten autobiographischen Notizen Franz Heinrich Becks (aufbewahrt in der Bibliothek des Straßburger Priesterseminars) müßten eine selbständige, ungekürzte und kommentierte Neuausgabe erfahren. Gerade wegen der Rolle, die Beck in der Febronius-Angelegenheit gespielt hat, sind diese Notizen ein wichtiges kirchengeschichtliches Dokument des ausgehenden 18. Jahrhunderts, das der Forschung in seinem vollen Umfang zugänglich sein sollte⁴.

Das zweite Desiderat ist eine Monographie über den Pariser Kanonikus und Theologen Jean Pey (1720–1797), der nunmehr unbedenklich als eine Schlüsselfigur in der Febronius-Angelegenheit bezeichnet werden kann. Aus Brief Nr. 12 (48; vgl. 40 Anm. 43) geht nämlich einwandfrei hervor, daß er der Verfasser des in der Vorgeschichte des Widerrufs so bedeutsamen sogenannten *Pensum français* (veröffentlicht bei Mejer 118–120; ebda. Hontheims Antwort 303–316) gewesen ist^{5a}. Für seine reichhaltige Bibliographie, die ich selber in der 36 A. 40 erwähnten Biographie des selbgesprochenen Neffen, des Trierer Theologiestudenten Franz Joseph Pey⁵, der als Pariser Kaplan 1792 Märtyrer der Franzö-

² O. M. Mejer, Febronius, Weihbischof Johann Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf, Freiburg 1885.

³ *Revue Catholique d'Alsace* 38 (Strasbourg 1923) 523–539, 39 (1924), 2–16, 102–114, 160–171, 229–234, 299–305, 615–626, 646–656.

⁴ Für die Geschichte des Trierer Priesterseminars besonders interessant ist der (leider nur in Form einer vorläufigen Skizze gebotene) Bericht über die Geschichte der bedeutsamen Stiftung Haw aus dem Jahre 1778; er findet sich in der Veröffentlichung von Gass auf den S. 107–109.

^{5a} H. Tüchle schreibt in der Besprechung der vorliegenden Justschen Ausgabe in den Rhein. Vierteljahrsbl. 26 (1961) 364 f. „Auch der Bundesgenosse Becks ist ein eigenartiger Mann. Der französische Kanoniker, der ein Buch über die beiden Gewalten in den Grundsätzen der gallikanischen Kirche geschrieben hat, um dessen Drucklegung ausgerechnet im päpstlichen Avignon sich Beck bemühte.“ Hier muß ein ähnliches Mißverständnis vorliegen, wie ich es in der Anm. 5 zitierten Biographie des Neffen Anm. 51 gekennzeichnet habe. Wie wäre es zu erklären, daß solch eine gallikanische Publikation im antigallikanischsten Organ der Zeit, im *Journal Historique et Littéraire* Fr. X. Fellers (158 [1781] 391–405; 159 [1781] 83–96) ausgesprochen begrüßt und gutgeheißen wird?

⁵ B. Fischer, Der sel. Märtyrer Franz Joseph Pey, Theologiestudent in Trier 1779–1784, Trier 1959. Bei dem günstigen Urteil über Fr. J. Pey, von

sischen Revolution wurde, erstmals zusammengestellt habe, ergibt sich aus der Publikation Justs eine wichtige Korrektur. Die unter Nr. 4 aufgeführte französische Übersetzung des umfangreichen Augsburger Hirtenbriefs Klemens Wenzeslaus' vom Jahre 1780 zur ökumenischen Frage ist entgegen meiner Ann. 137 ausgesprochenen Vermutung in Wirklichkeit das von Pey verfaßte Original (100 A. 123), das er dann 1782 als angebliche Übersetzung aus dem Deutschen in Paris erscheinen ließ (vgl. 130)⁶; gut unterrichtete biographische Notizen über Jean Pey aus den Jahren 1826/27 wollen wissen, daß Fr. H. Beck das französische Original ins Deutsche (das seine Muttersprache war; vgl. 5) übertragen habe. Die Aufgabe, die geistige Gestalt des „temperamentvollen Südfrenzen und kenntnisreichen Verteidigers der kirchlichen Orthodoxie“ (6; vgl. das Porträt in meiner Biographie gegenüber S. 33) zu zeichnen, wird durch diese neue Zuweisung nur noch reizvoller. Zu den interessantesten Zusammenhängen mit der Geschichte der Gesellschaft Jesu bzw. der zur Zeit ihrer Auflösung für sie „platzhaltenden“ Genossenschaften, auf die ich bereits in meiner Biographie des Neffen S. 17 f. hingewiesen habe, kommen solche mit der Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung; vgl. Brief Nr. 12 (48).

Schließlich möchte man wünschen, daß einer eigenartigen, immer wieder hinter den Kulissen des Schauspiels sichtbar werdenden Gestalt, von der kein heutiges Lexikon mehr berichtet, eine monographische Behandlung zuteil würde, dem im Gegensatz zu seinem Bruder Karl Eugen streng kirchlichen Aufklärungsgegner, Prinz und Herzog Ludwig Eugen von Württemberg (1729—1795)⁷; es müßte reizvoll sein, das Lebens- und Charakterbild dieses Mannes neben das bekanntere⁸ des so ganz anders gearteten Bruders zu stellen. Wissenschaftliche Monographien dieser Art angeregt zu haben, wäre sicher eine der schönsten Genugtuungen für den verdienstvollen Herausgeber der Korrespondenz Beck-Garampi. *Professor Balthasar Fischer, Trier*

dem in der Inhaltsangabe des Briefes Nr. 19 die Rede ist, kann es sich übrigens nicht um ein Zeugnis des „Seminarregens in Toulon“ (61) handeln, da das winzige Bistum Toulon kein eigenes Seminar unterhielt. Gemeint sein dürfte das in meiner Biographie (S. 21) erstmals veröffentlichte Zeugnis des Regens Parisi vom Pariser Séminaire de Laon (14. 5. 1777).

⁶ Man wird annehmen dürfen, daß die langen Wochen, die Kanonikus Pey von Juli bis September 1779 gelegentlich der Übersiedlung seines Neffen ins Trierer Seminar im Trierer Kurfürstlichen Palais verbracht hat — meine diesbezügliche Vermutung S. 24 ist jetzt durch die Bemerkung am Schluß von Brief Nr. 36 (95) zur Gewißheit geworden — mit der Abfassung dieses Hirtenbriefes (der eher ein Buch als ein Brief ist) ausgefüllt war.

⁷ Wenn er darüber hinaus vom Hrsg. als „Ex-Jesuit“ (6) charakterisiert wird, so dürfte diese Bezeichnung ebensowenig auf ihn zutreffen wie auf Fr. H. Beck; vgl. Ann. 72 in meiner Biographie von F. J. Pey.

⁸ L. Just hat dankenswerterweise im Rahmen seines Personenregisters die zum Teil recht entlegene Literatur über ihn zusammengestellt: 156.

⁹ Vgl. H. Tüchle, Art. Karl, Herzöge von Württemberg: LTHK 5 (1960) 1362.

Einführung in die katholische Theologie

Gedanken zu einem notwendigen Buch und einem vordringlichen Thema¹

Im Jahre 1921 ehrte die katholische theologische Fakultät München ihren Senior Joseph Bardenhewer durch die Herausgabe einer ihm gewidmeten

¹ Kolping, Adolf: Einführung in die Katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. Mit e. Anh.: Ziele und Wege der Seminararbeit, von F. Stegmüller. — Münster: Regensburg (1960). 191 S. Lw. 14,80 DM.

„Einführung in das Studium der katholischen Theologie“². Das Buch bot Lehrenden und Lernenden wertvolle Orientierung und Anregung.

1935 veröffentlichte der Freiburger Dogmatiker Jakob Bilz eine „Einführung in die Theologie“ als Leitfaden der Theologischen Enzyklopädie³.

Seitdem sind mehr als 25 Jahre vergangen, in denen sich tiefgreifender als wohl je früher einmal während eines solchen Spatiums das geistige Antlitz der Erde verändert hat. Damit steht auch die Theologie und gerade die Theologie vor Fragen und Aufgaben, denen sie nicht ausweichen kann.

Aber das nicht allein. Auch die Studenten der Theologie sind nicht mehr die von 1935. Eine neue Generation wächst heran, die Nachkriegsgeneration, und zu denen, die sich durch das theologische Studium auf den geistlichen Beruf vorbereiten, sind zahlreiche Laien — Studenten und Studentinnen — gekommen, die ebenfalls Theologie studieren, zumeist um die Fakultas zur Erteilung des Religionsunterrichtes an den höheren Schulen zu erlangen.

Nicht von ungefähr sprechen die genannten „Einführungen“ nicht allein von der „Theologie“, sondern auch von dem „Theologen“. Wer an das Wesen der katholischen Theologie heranführt, kann nicht von den persönlichen Voraussetzungen schweigen, die für ihr sachgerechtes Studium unabdingbar sind.

Die Stunde fordert eine gegenwartsnahe Einführung in die katholische Theologie. Adolf Kolping, bis Herbst 1962 Professor für Fundamentaltheologie in Münster, jetzt in Freiburg i. Br., hat aus langjährigem wissenschaftlichen Umgang mit dem anstehenden Fragenkomplex und aus gesammelter Erfahrung heraus nunmehr im Blick auf unsere Zeit eine „Einführung in die katholische Theologie“ vorgelegt. Wie die beiden 1921 und 1935 vorausgegangenen Einführungsbücher hat auch er primär den geschichtlichen, erkenntnistheoretischen und methodischen Fragen, die eine Beschäftigung mit katholischer Theologie heute aufwirft, den breitesten Raum reserviert.

Aber er hat ebensowenig wie die früheren „Einführungen“ darauf verzichtet, die „persönlichen Voraussetzungen für ein Theologiestudium“ aufzuweisen.

I. Teil. Die Erörterung der „Geschichtsbezogenheit der Theologie“ ist dem Autor so wichtig, daß er sie im Untertitel seines Buches eigens nennt, und zwar an erster Stelle. Niemand wird bestreiten, daß er damit ein Thema angeht, dem die Theologie der Gegenwart die Priorität vor vielen anderen zuerkennt. Denn „erst der neuesten Zeit war es . . . vorbehalten, das komplexe Problem der geschichtlichen Verflechtung der Offenbarung, ihrer Mitteilung und Tradierung, in seiner Schwere dringlich vor Augen zu haben. Heute wird die Theologie nicht mehr mit der üblichen Vorstellung von der Einerleiheit der Heiligen Schrift arbeiten können, die zustandekommt, wenn man alle möglichen, eben passenden Sprüche nebeneinanderstellt“ (33).

Den Überblick über die Geschichte der Theologie wünschte man sich noch „ideengeschichtlicher“ und noch „universalgeschichtlicher“. Es fehlt eine zufriedenstellende Darstellung der Geschichte der Theologie. Sie müßte den historischen Verlauf des theologischen Fragens und Schaffens in seinem Beziehungszusammenhang mit dem Ganzen der geschichtlichen Wirklichkeit, nicht nur in seiner Verflechtung mit der Geistesgeschichte, erhellen. Ein überaus schwieriges und nur in Gemeinschaftsarbeit zu realisierendes Unternehmen.

Im II. Teil bestimmt K. den „Begriff der wissenschaftlichen katholischen Theologie als die Erkenntnis des Geglaubten auf methodische Weise“.

² Herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität München. München 1921.

³ Freiburg i. Br. 1935.

In dieser Definition ist ausgesprochen, daß die Theologie Glaubenswissenschaft ist und nicht Wissenschaft unter Wissenschaften.

Der Glaube „als die Voraussetzung der katholischen Theologie“ ist denn auch der Gegenstand des 1. Kapitels dieses Teils. Nach einer Erörterung des natürlich-menschlichen Glaubens weist K. den theologischen Glauben in seinem Wesen, Aufbau und Gnadencharakter auf⁴.

„Der Glaube ist sowohl in intellektueller wie ethischer Hinsicht Werk der Gnade Gottes“ (98).

Sein Objekt sind die Mysterien im weiteren und engeren Sinne. Darum kann unsere Glaubenserkenntnis nur eine analoge sein. Gott allein erkennt sich adäquat. Die katholische Lehre von der auf der analogia entis beruhenden analogen Glaubenserkenntnis trennt die katholische und protestantische Theologie im Fundament.

Gottes Wort als Gegenstand des Glaubens läßt seiner Natur nach keine Neutralität zu. Er verlangt wesensnotwendig den Gehorsam des Glaubens und damit den Gehorsam gegen die Kirche als der *custos et magistra verbi revelati* (D. 1793).

Das 2. Kapitel handelt über „die Erkenntnis des Geglaubten (*intellectus fidei*) als Aufgabe der Theologie“. Die Geschichte der Theologie lehrt, daß sie in der Bestimmung ihres Zentralobjektes (Gott-Christus-Reich Gottes) keinen einheitlichen Weg gegangen ist. Mit Recht lehnt K. es ab, sie in eine wissenschaftliche und eine kerygmatische aufzugabeln⁵.

Das theologische Erkennen wird von ihm als schlußfolgerndes Denken verstanden; denn die mystische Schau bedeute eine außerordentliche Begnadigung. Aber kommt der Theologe nur durch diskursives Denken zu neuen Einsichten? Wenn die theologische Erkenntnis menschliche Erkenntnis ist, dann wird sie auch durch die Intuition gespeist, die Aloys Müller in seiner „Psychologie“ „die höchste Form des produktiven Denkens“ nennt⁶.

K. unterscheidet zwischen dem theologischen Erkennen als Gnade, das der persönlichen Heiligung dient, und dem, das als Charisma, als *gratia gratis data*, um der Auferbauung der Kirche willen geschenkt ist. Dazu ist aber zu sagen, daß nicht nur die auf dem „Amtscharisma“ beruhende theologische Erkenntnis dem Aufbau der Kirche zugutekommt.

Das 3. Kapitel seiner „Einführung“ widmet K. der „Methodik als Form der wissenschaftlichen Theologie“.

⁴ Vgl. dazu W. Bartz: Das Problem des Glaubens. (Trierer Theol. Studien 2). Trier 1950.

⁵ „Die vor einigen Jahrzehnten lebendige Diskussion um die sogenannte Verkündigungstheologie hat hier klärend gewirkt und mit Recht und Erfolg die Doppelgleisigkeit vermieden.“ (H. Fries: Die theologischen Studien. Stand und Hoffnungen. In: M. Roesle — O. Cullmann: Begegnung der Christen [Festschrift O. Karrer]. Frankfurt 1959, S. 543.)

Das heißt nicht, es sei eine Antwort auf die drängende Frage gefunden, die J. M. Reuß (Priesterliche Ausbildung heute, Wort und Wahrheit 9 (1954) 85—105) und K. Rahner (Gedanken zur Ausbildung der Theologen, Orientierung 18 [1954] 149—152 und 165—168) zur Diskussion stellten: Welcher Art muß die theologische Ausbildung des künftigen Priesters sein?

Auf evangelischer Seite wurde das Problem „Reform des Theologiestudiums“ früher aufgegriffen (freilich unter anderer Akzentuierung) und auf breiter Basis leidenschaftlich erörtert. Eine eigene Lösung suchend bietet W. Andersen eine Bestandsaufnahme der vorgelegten Voten und der Diskussionsbeiträge: (Die Reform des theologischen Studiums als theologisches Problem. In: M. Roesle — O. Cullmann a.a.O. 501 — 526).

⁶ Berlin und Bonn 1927. S. 161.

Methodische Fragen sind in der Theologie keineswegs minderen Gewichtes; denn die Methode einer Wissenschaft wird durch ihren Gegenstand bestimmt. Die Theologie konstruiert ihren Gegenstand nicht (wie etwa die Mathematik), sie ermittelt ihn. Der Gegenstand der katholischen Theologie ist das *Verbum revelatum*, das Gott durch Moses und die Propheten und zuletzt durch seinen Sohn Jesus Christus in diese Welt und Zeit und zu dem ganzen Menschengeschlecht in menschlicher Rede und menschlichen Zeichen gesprochen hat, wie es die Kirche nach dem Willen und in der Kraft ihres göttlichen Herrn und Hauptes unfehlbar verkündet.

Somit erstreckt sich das theologische Erkennen auf konkrete und generelle Sachverhalte zugleich; es ist konkretes und abstraktes Erkennen. Für die Theologie reicht darum der aristotelische Wissenschaftsbegriff, der „einen inneren, wesensmäßig begründeten Zusammenhang zwischen den wissenschaftlichen Behauptungen und ihren Voraussetzungen und Beweismitteln verlangt“ (118), nicht aus. Auch auf die Theologie muß der neuzeitliche Wissenschaftsbegriff angewandt werden, der sich damit bescheidet, daß er „für die Resultate der Erkenntnisbemühung überhaupt zu einem begründbaren Aufweis kommt“ (119 f.; vgl. 123). Der Wissenschaftsweg des Aristoteles, der die Geschichte nicht als Wissenschaft gelten läßt, kann dort nicht beschritten werden, wo geschichtsbezogene Theologie betrieben, d. h. wo die Offenbarung nicht nur als zeitloses, abstraktes *Depositum fidei*, sondern als geschichtlich-konkrete Wirklichkeit verstanden wird.

Nachdrücklich betont K. die Einheit der Theologie, die in ihrem Gegenstand, der von der Kirche verkündeten göttlichen Glaubensbotschaft, ihre Grundlage hat und in einer gestuften Rangordnung der theologischen Einzeldisziplinen zum Ausdruck kommt. Es geht nicht an, die verschiedenen Fächer der einen und ungeteilten Theologie einander gleichwertig nebeneinander zu ordnen und dadurch die ohnehin schon bestehende Gefahr noch zu steigern, daß der junge Student natürlicher Neigung folgend sich weit stärker für empirische, anthropologische und soziale Gegenstandsbereiche interessiert als für die theologischen Kerngebiete, zu denen er nur durch hartes und diszipliniertes Arbeiten Zugang gewinnt.

Dabei ist für K. die Theologie keineswegs bloße Wissenschaft, sondern wahre Weisheit, und zwar im Sinne des heiligen Bonaventura *cognitio Dei experimentalis*. Ausdrücklich stellt er aber fest, daß es sachlich unzutreffend und theologiegeschichtlich unbegründet sei, einen Gegensatz zwischen „Meditation und Gebet“ einerseits und „theologischer Wissenschaft“ andererseits konstruieren und die gänzlich abwegige Frage stellen zu wollen, was von beiden für den künftigen Priester wichtiger sei. Jedem derartigen Versuch möchten wir das energische Wort Newmans entgegenhalten: „Ich wünsche, daß dieselben Plätze und dieselben Individuen gleichzeitig Orakel der Philosophie und Altäre der Frömmigkeit sind! . . . Ich wünsche, daß dasselbe Dach beides, die Zucht des Verstandes und der Sitte, umfaßt“⁷.

⁷ Ausgewählte Werke. Hrsg. von M. Laro. Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Teil II. Mainz 1939. S. 117. Vgl. W. Bartz, Von der Askese des theologischen Studiums. Vorlesungs-Verzeichnis der Theologischen Fakultät Trier, Sommer-Semester 1956, S. 14–16.

Indirekt wird die katholische Konvikt- und Seminarerziehung der künftigen Priester bestätigt, wenn Wilhelm Hahn und Hans-Heinrich Wolf in ihrem Vorschlag zur „Reform des Theologiestudiums“ (Monatschrift für Pastoraltheologie 41 [1952] 129–144) unter Berufung auf Luther sagen: „Es tut uns evangelischen Theologen not, in unserer Ausbildung etwas von dem Heilsamen

Für die systematische Darstellung der theologischen Wahrheit will K. nichts wissen von einem „Umspielen“ mit vielen Worten, das bei dem Hörer oder Leser unbestimmtes und unklares Erfassen zur Folge hat. Die lateinische Sprache mag sich da als ein gutes Regulativ erweisen, wenngleich „man auch auf Latein geschwätzig sein kann“ (K. R a h n e r). Dazu sei bemerkt, daß es dem Theologen sicherlich nicht verwehrt ist, durch eine gepflegte gegenwartsnahe Sprache seinen Lehrstoff anziehend zu machen, wie es Karl A d a m für seine Zeit vorbildlich getan hat, aber es wäre verhängnisvoll, wenn er um das Effektes und der Publizität willen sich journalistisch gerierte.

Der Dogmatik, dem Hauptstück aller Theologie, ist ihr Grundplan im wesentlichen durch das Offenbarungshandeln Gottes vorgezeichnet. Hingegen bieten die systematische Gruppierung der theologischen Einzeldisziplinen und ihre wechselseitige Zuordnung erhebliche Schwierigkeiten. Die gemachten Versuche zeigen das deutlich. Wenn K. sagt, „daß die theologischen Disziplinen kaum so zu ordnen sind, daß eine aus der anderen begrifflich-logisch folgt“ (134), dann erklärt sich das ohne weiteres daraus, daß (wie bereits bemerkt) die Theologie nicht wie die Mathematik und Logik nur abstrakte Wahrheiten zum Objekt hat, sondern auch geschichtliche Wirklichkeiten. Trotzdem ist es notwendig, die verschiedenen Disziplinen, in die sich die Theologie im Laufe der Zeit aus material-theologischen und methodisch-didaktischen Gründen aufgefächert hat, in ihrem „großen Zusammen“ zu sehen und zu ordnen. K. gliedert sie „auf dem Grundriß der logisch geordneten Verwirklichung des Heiles, dessen Anfang, Fundament und Gerüst der Glaube ist“ (ebd.), und behält die herkömmliche Dreiteilung in historische, systematische und praktische Disziplinen bei⁸.

Der III. Teil des Buches ist dem theologischen Studium in seinem konkreten Verlauf gewidmet.

Es kommen zur Sprache: 1) die persönlichen Voraussetzungen für dieses Studium, 2) das Verhältnis des Theologiestudenten zu Vorlesung und Buch, 3) der Aufbau und Abschluß des Studiums der Theologie.

1) Das theologische Studium verlangt ein entsprechendes Maß an intellektueller B e g a b u n g. Es dürfte im allgemeinen durch das Bestehen der Reifeprüfung nachgewiesen sein. Von den biblischen Sprachen sagt K., daß ihre Kenntnis „höchst erwünscht“ sei. Wie schwer und vielschichtig das angesprochene Problem ist, macht allein schon die Verschiedenheit der Vorbildung (von der Oberrealschule bis zum Abendgymnasium) der Theologiestudenten offenkundig.

eines Ordenslebens zu spüren, ohne daß ein solches kopiert werden könnte“ (S. 140). Den Verfassern des Gutachtens der Theologischen Fakultät Halle-Wittenberg „Zur Reform des Theologiestudiums“ (Theol. Literaturzeitung 78 [1953] 561–575) wird allerdings bei dem Lesen dieses Satzes „unheimlich“ (Sp. 569).

⁸ Die Konfessionskunde, die wegen ihrer Aktualität und des ungewöhnlichen Interesses, dem sie bei den Studenten begegnet, in keinem theologischen Lehrplan fehlen sollte, wird nicht als eigene theologische Disziplin aufgeführt, sondern anscheinend der Kirchengeschichte zugeteilt, wie nach den Literaturangaben zu vermuten ist. Sie wären zu ergänzen durch: K. H u t t e n : Seher, Grübler, Enthusiasten. Stuttgart 1961 und P. M e i n h o l d : Ökumenische Kirchenkunde. Stuttgart 1962.

Die zur Zeit mitten in der Diskussion stehende „Ökumenische Theologie“ wird nicht erwähnt. (Vgl. G. T h i l s : La „Théologie Oecuménique“. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium vol. XV). Louvain 1960. LThK² 7. Bd. Art. Ökumenik).

Hier darf aber auch einmal auf das Plus hingewiesen werden, das der Absolvent des Realgymnasiums durch die Vertrautheit mit neuen Sprachen und naturwissenschaftlichen Fragen für sein theologisches Studium einbringt. (Er sollte darum wissen, damit er keine Minderwertigkeitsgedanken aufkommen läßt und die ihm für sein Studium gebotene Chance wahrnimmt).

Der durch Zeitschrift, Buch und Tagung ständig sich verstärkende internationale theologische Dialog gestattet dem eine gewinnvolle Teilnahme, der moderne Sprachen spricht. Für die Fragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften — es sind längst keine bloßen Grenzfragen mehr — ist der naturwissenschaftlich Geschulte nicht nur von vornherein aufgeschlossen, er bringt auch die Voraussetzungen mit, die Lösungen geistig nachzuvollziehen, um die sich Berufene mühen.

Daß K. in seinem Buch das Problem: Offenbarungswahrheit und Naturwissenschaften, vor das sich die Theologie der Gegenwart unausweichbar gestellt sieht, übergeht, verwundert sehr. Nicht nur, daß geschichtliches Interesse und Verständnis beträchtlich abgenommen haben und Technik und Naturwissenschaften den Jugendlichen in ihren Bann zwingen, die grundstürzenden naturwissenschaftlichen Neuerkenntnisse haben den Kosmos des Geistes, nicht zuletzt auch die Glaubenswissenschaft, derart in Bewegung gesetzt, daß keine „Einführung in die katholische Theologie“ dieses Phänomen unbeachtet lassen kann.

Die intellektuellen Voraussetzungen für das Theologiestudium fruchten nicht, wo die ethische Disposition fehlt. Wenn irgendwann, trifft hier das von K. zitierte Wort aus dem Weisheitsbuch (1,4) zu: *In malevolam animam non introibit sapientia*⁹. Mit gutem Grund legt er den Finger auch auf die Gefahr, die dem Studenten der Theologie aus dem allgemeinen Wohlstand erwachsen kann.

Es bedeutet eine Lücke, daß nicht von den Anforderungen gesprochen wird, die an die körperliche und seelische Gesundheit dessen zu stellen sind, der sich zum Beruf des Theologen entschließt. (Auch bei dem Laientheologen, dem die Kirche die *missio canonica* erteilt, ist nicht nur die intellektuelle und moralische Qualifikation, sondern auch die gesundheitliche in Betracht zu ziehen¹⁰.)

In diesem Zusammenhang läse man gern etwas über die Aussagen, die Biologie und Psychologie über die körperliche und geistige Reifung der heutigen Jugend machen. Sie haben bekanntlich sogar die Frage nach einer Heraufsetzung des Weihealters laut werden lassen.

Zu den genannten „mehr natürlichen Voraussetzungen“ müssen andere „übernatürlicher Art“ hinzukommen. Sie haben in jedem Fall als *conditiones sine qua non* zu gelten.

⁹ K. zitiert auch eine von seinem (und meinem) Lehrer Arnold Rade-macher im Anschluß an Bonaventura geprägte Sentenz: *Scientia sine caritate inflat. Caritas sine scientia aberrat. Scientia cum caritate aedificat*. Die Urform liest man bei Augustinus: Sermo 354 (*De verbis Domini* 53) c. 6 n. 6 (PL 39, 1566): *Scientia, si sola sit, inflat. Quia vero caritas aedificat* [1 Kor 8, 1], *non permittit scientiam inflari. Ibi ergo inflat scientia, ubi caritas non aedificat; ubi autem aedificat, solidata est*. (Vgl. L. Thomassinus: *Dogmata Theologica*. Tom. V. Ed. nova. Parisiis 1868, Pag. 2).

¹⁰ Es mag interessieren, daß W. Tebbe, Studiendirektor des Predigerseminars Preetz (Holstein), für den Dienst in der evangelischen Kirche einen bemerkenswert strengen Maßstab an den physischen und psychischen Gesundheitszustand legt. (Auftrag und Alltag des Pfarrers. Hamburg 1960. S. 18–20).

Die erste ist der Glaube. Der Ungläubige vermag den Sinngehalt der theologischen Wahrheit zu erfassen, nicht aber die ihr zugrundeliegende übernatürliche Wirklichkeit, für die er kein Organ hat¹¹.

Die zweite ist eine „überzeugte Kirchlichkeit“. Mehr als in manchem andern offenbart sie sich in der Ehrfurcht und im Gehorsam gegen den in der Kirche anwesenden göttlichen Herrn und Hirten.

Die dritte heißt Gebet, und fügen wir hinzu: Eucharistische Frömmigkeit.

K. stellt auch die Frage, ob ein Unterschied sei zwischen dem theologischen Bemühen des Klerikers und dem des Laien, und er scheint ihn mit Y. Congar darin zu finden, daß der geistliche Theologe auf „einen formell amtscharismatischen Titel hin“ Theologie betreibt, während der Laientheologe, sofern er die *missio canonica* nicht hat, es auf „einen formell wissenschaftlichen Titel hin“ tut. Tiefere Sicht aber macht offenbar, daß, wie die theologische Arbeit des Priesters ihre sakramentale Grundlage im *ordo* hat, die des Laien von der Tauf- und Firmgnade getragen wird, und daß der Umgang des Priesters und des Laien mit der Theologie nur dann legitim und fruchtbar ist, wenn er sich in der Verbindung mit der Kirche vollzieht¹².

2) K. bringt einen eigenen Paragraphen: „Der Theologe und die Bücher.“ In ihm stehen — wie dürfte es anders sein — die Schrift, ihr Studium und ihre Lesung obenan. Es ist erfreulich, daß der Theologiestudent heute zumeist in der Lage ist, sich eine kleine Handbücherei zuzulegen. Sie wird der Erbreiterung und Vertiefung des theologischen Wissens dienen, wenn sie nach strengen Ausleseprinzipien aufgebaut ist. Andernfalls verleitet sie bei dem Überangebot von Büchern und Zeitschriften — von der theologischen Tagesliteratur ganz zu schweigen — allzu leicht zur Oberflächlichkeit.

Einen deutlichen Unterschied macht K. zwischen der mit geistigem Gewinn eigenständig erstellten Nachschrift der Vorlesung und der unpersönlichen und oft genug unkundigen, auf abfragbares Examenswissen abzielenden „Klatsche“. Eine wertvolle Hilfe bedeutet dem Studenten eine von ihm in Verbindung mit der Vorlesung benutzte, vom Dozenten selbst besorgte „*Summula lectionis*“.

3) In einem letzten Paragraphen „Studienaufbau und Studienabschluß“ werden Bestrebungen erwähnt, „die eine löbliche Gleichschaltung der Vorlesungspläne im ganzen deutschen Sprachgebiet herbeiführen sollen“ (156). Damit ist ein Anliegen berührt, das wegen des in den sogenannten „Freisemestern“ erfolgenden Studienortswechsels keinen Aufschub mehr duldet¹³.

Mit der Angleichung der Studienpläne der theologischen Fakultäten und Hochschulen muß die Abstimmung der Prüfungsordnungen und der Prüfungsansprüche Hand in Hand gehen.

Für den an sich nutzbringenden Wechsel des Studienortes fordert K., daß er „in der echten Verantwortung vor Beruf und Berufung geschehe“ und um „einer

¹¹ Vgl. K. Eschweiler: Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926. S. 197—203.

¹² Vgl. M. J. Scheeben: Handbuch der katholischen Dogmatik I (Gesammelte Schriften III). Freiburg 1959 nn. 159 und 169. Dazu W. Bartz: Die lehrende Kirche. (Trierer Theol. Studien 9). Trier 1959. S. 142—145 und 147—152.

¹³ Der Natur der Sache nach ist der einheitliche Vorlesungsplan für die systematischen Disziplinen am vordringlichsten. Die Dogmatiker und Moraltheologen haben ihn erfreulicherweise geschaffen. Von den Fundamentaltheologen ist noch der erste Schritt zu tun. Er wird kaum getan werden, so lange die Fundamentaltheologen nicht wie die Dogmatiker, Moraltheologen, Exegeten, Liturgiewissenschaftler, Homileten, Katecheten zu regelmäßigen Konferenzen zusammenkommen.

besonderen Förderung der religiösen und wissenschaftlichen Bildung“ vorgenommen werde (159). Die Bedeutung, welche die „Freisemester“ in asketischer und theologischer Hinsicht für den künftigen Priester haben, wiegt derart, daß die sich hier stellenden Fragen von den Verantwortlichen nicht leicht überschätzt werden. Tut im deutschen Sprachraum eine Koordinierung der Vorlesungspläne not, so erscheint eine einheitliche Weisung durch den Episkopat für die persönliche Lebensführung des Theologiestudenten und seine religiöse Betreuung während des „Auswärtsstudiums“ noch vordringlicher.

Nachdenklich stimmt, wenn K. einen Grund — es gibt ihrer eine Reihe — für die „heute so beklagten schlechten Examensergebnisse“ darin sieht, daß die Semesterferien zuwenig für die Studienarbeit genützt werden (160).

Aus den klaren, übersichtlichen und realistischen, zum Teil im Anschluß an eine Arbeit J. Höffners¹⁴ gemachten Vorschlägen zu einer Neuordnung des theologischen Studiums seien hervorgehoben: die Notwendigkeit einer Einführung in die Theologie, eine stärkere Konzentration auf die theologischen Kernfächer (Fundamentaltheologie, Dogmatik und Moraltheologie) und das Bemühen um eine „wissenschaftsfreundliche Atmosphäre in den Konvikten und Seminaren für die Entwicklung der Nachwuchskräfte“ (J. Höffner).¹⁵

Als Anhang hat K. ein als Manuskript gedrucktes mustergültiges Merkblatt seines Freiburger Kollegen Friedrich Stegmüller für zielklares und planmäßiges Arbeiten im Dogmatischen Seminar beigegeben. Die aufgestellten Leitsätze sind unschwer für Seminarübungen in andern theologischen Disziplinen zu modifizieren.

Der Student der Theologie, der sich durch K. in sein Studium einführen läßt, darf gewiß sein, sich einem kundigen und verlässigen Mentor anvertraut zu haben.

Aber auch die Lehrer der Theologie, die Konvikt- und Seminarvorstände und die Bischöfe sollten an seinem Buch nicht vorübergehen. Einen Platz darf es sicherlich auch auf dem Arbeitstisch der Mitglieder der Konzilskommission für Klerus und Studien haben. Denn die Erneuerung der Kirche, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Aufgabe gesetzt ist, nimmt ihren Anfang mit der Erneuerung des Klerus. Die Erneuerung des Klerus aber beginnt mit seiner Heranbildung*.

Professor Wilhelm Bartz, Trier

¹⁴ Erwägungen und Vorschläge zur Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses in der kath. Theologie. Institut für Christl. Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität Münster (Münster 1957, als Manuskript gedruckt).

¹⁵ A. Antweiler hat jüngst „Die Studienpläne der katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland“ veröffentlicht, die in ihnen seines Erachtens enthaltenen Mängel aufgezeigt und bedenkenswerte „Vorschläge zu einer Neuordnung der Studienpläne an den katholisch-theologischen Fakultäten der Bundesrepublik Deutschland“ gemacht. (Theologie und Glaube 52 (1962) 325—349 und 407—425.)

* An corrigenda wurden notiert: S. 45: 410 eroberten die Westgoten Rom, nicht die Hunnen. S. 59: Galenus (statt „Galienus“); S. 147: betrifft (statt „betrifft“); S. 150: Zwiegespräch (statt „Zwiegeschräch“).

Das Buch Judith und die neutestamentliche Antichristidee

Der belgische Franziskaner Beda Rigaux hat in seinem vor dreißig Jahren erschienenen Buch *L'Antéchrist et l'Opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (Paris 1932) schon auf die Bedeutung der Widersacher Jahuw für die neutestamentliche Antichristvorstellung hingewiesen. Besonders ist von der ntl. Exegese die düstere Gestalt des Seleukiden

Antiochus' IV. Epiphanes längst als ein Typus erkannt worden, der in ganz besonderer Weise die Erfahrungen und Farben für die Schilderung jenes eigentümlichen, endzeitlichen Phänomens, das seit dem 1. Johannesbrief „Antichrist“ genannt wird, abgegeben hat. Diese Vorgeschichte der ntl. Antichrist-Idee erfährt nun eine weitere, sehr förderliche Aufhellung durch die Trierer Dissertation von Ernst Haag: Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart¹.

Haag geht es in seinen Untersuchungen, wie schon der Untertitel seines Werkes erkennen läßt, um zwei Dinge: um die Erfassung des theologischen Gehalts des Buches Judith und um die Bestimmung seiner literarischen Eigenart. Um beides näher bestimmen zu können, ist zunächst eine „phänomenologische“ Analyse des Buches die unumgängliche Voraussetzung, die im ersten Teil des Werkes vorgelegt wird; sie soll das wahre und eigentliche „Phänomen“ jener Berichte, die das Buch Judith erzählt, sichtbar machen, um auf diese Weise theologisches Wollen und literarische Eigenart genauer zu erkennen. Diese glänzend durchgeführte phänomenologische Analyse des Buches zeigt nun aber überzeugend, daß der Verfasser des Buches „gar nicht die Absicht hat, ein bestimmtes Ereignis in einer historisch mehr oder weniger getreuen Wiedergabe darzustellen; den Verfasser interessiert vielmehr das Hintergründige an der Geschichte, nämlich das Wesen und Wirken des Gottesfeindes schlechthin und die im Gegensatz dazu jeweils erfolgende Rettung des Gottesvolkes durch Jahwe“ (S. 126), d. h. der Nabuchodonosor des Buches Judith ist nicht eine bestimmte historische Person der Vergangenheit und ebenso wenig sein Unternehmen gegen Israel der Bericht über ein tatsächliches Ereignis aus seiner Geschichte, sondern Gestalten und Unternehmen besitzen „metahistorischen“ Charakter. An der Gestalt des Nabuchodonosor und an seinem Unternehmen wird in typischer und übergeschichtlicher Weise gezeigt, wie der Feind Jahwes und seines Volkes geartet ist und wie sein Unternehmen zuletzt an der schützenden Macht Gottes scheitert. Darum kann Haag mit Recht die literarische Eigenart des Buches Judith als „freie parabolische Geschichtsdarstellung“ bestimmen. „Diese parabolische Geschichtsdarstellung stellt nicht die empirische Geschichte des Gottesvolkes dar, sondern macht in freier Darstellung und in idealer Ausprägung die Mächte und Kräfte sichtbar, durch die die empirische Geschichte des Gottesvolkes bestimmt wird“ (S. 125).

Eine solche Schau der Geschichte und ihre literarische Einkleidung ist im Alten Testament nicht auf das Buch Judith beschränkt, wie Haag weiterhin zeigt; es gibt dafür vorher reiche Parallelen. In theologischer Hinsicht ist schon zu verweisen auf die Gestalt des Pharao, der „als Widersacher Jahwes“ die göttlichen Pläne zu durchkreuzen sucht. Ferner auf jene Völker, die Israel bei der Landnahme feindlich entgegentreten. „Die erste grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Problem der heidnischen Weltmacht, die als Gegner Jahwes und seines Planes mit Israel auftritt, hat Isaias beim Zusammenstoß Israels mit Assur vollzogen“ (S. 63); vgl. Is 10,5–34. Hier wird der Feind des Gottesvolkes als Widersacher Jahwes schon zu einer eschatologischen Größe. Ferner sind zu nennen Hab 1, 12–17; Is 14, 3–21, und besonders die ezechielische Weissagung über Gog und Magog in Ez 38 und 39. „Gog zeigt sich klar als Gegenspieler Jahwes und seines Planes mit Israel“ (S. 73). Dazu kommen dann besonders noch Dan 2 und 7. Immer stärker nimmt der Feind Gottes und seines Volkes „metahistorische Züge“ an. Und so ist auch im Buche Judith der Blick der Hagiographen nicht auf eine bestimmte historische Gestalt der Ver-

¹ Trierer Theol. Studien, Bd. 16, Trier 1963 (Paulinus-Verlag). XV, 133 S., kart. 13,80 DM.

gangenheit, „vielmehr nur auf den eschatologischen Gottesfeind als solchen gerichtet und auf sein gottwidriges Treiben in dieser Weltzeit“ (S. 78). Dennoch sei, betont Haag sehr stark, das Auftreten der heidnischen Weltmacht im Buche Judith „kein Endgeschehen“ (S. 78; vgl. auch S. 116. 132). Entsteht so nicht ein gewisser Widerspruch, wenn man einerseits sehr stark den eschatologischen Charakter der Gestalt des Nabuchodonosor und seines Unternehmens betont, andererseits aber auch, daß es „kein eigentliches Endgeschehen“ (S. 116) sei? Man hat angesichts bestimmter Aussagen des Buches Judith eher den Eindruck, daß es eine ausgesprochen endgeschichtliche Schau der Geschichte bietet; vgl. besonders 3,8: „... und es war ihm gegeben, alle Götter der Erde auszurotten, damit alle Völker der Erde allein den Nabuchodonosor anbeten und alle Zungen und alle Stämme ihn als Gott anrufen sollten“; 6, 2b: „Und wer ist Gott außer Nabuchodonosor? Dieser wird seine Macht aussenden und sie von der Erde vertilgen, und ihr Gott wird sie nicht retten können.“ Diese Äußerungen entsprechen in der Sache genau dem, was Paulus in 2 Thess 2,4 vom endzeitlichen „Sohn des Verderbens“ sagt: „Er erhebt sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so daß er sich im Tempel Gottes niederlassen und sich als Gott ausgeben wird.“ Ich würde also eher für ein *et-et* plädieren und sagen: in der Gestalt des Nabuchodonosor und in seinem Unternehmen nach dem Buche Judith spricht sich gewiß die „übergeschichtliche“ Macht aus, die eh und je gegen Gott und sein Volk auftritt, aber sie spricht sich dabei deutlich in ihrer endzeitlichen Unüberbietbarkeit aus; ähnlich wie nach 1 Joh 2,18 „schon jetzt viele Antichristen aufgetreten sind“ (vgl. auch 4,3) und dennoch der „eigentliche“ Antichrist erst kommt. Aber wie dem auch sei, die Untersuchung der atl. Vorgeschichte der ntl. Antichristidee muß in Zukunft besonders auch das Buch Judith berücksichtigen. Andererseits zeigt diese Vorgeschichte, besonders von ihren Ursprüngen her, daß diese Idee keineswegs im Mythos wurzelt, sondern in der konkreten geschichtlich-politischen Erfahrung Israels, die dann in der prophetischen Schau immer mehr eine übergeschichtlich-endgeschichtliche Deutung erhalten hat.

Im Schlußteil geht Haag den Ansätzen nach, die sich im AT für die literarische Darstellungsweise („freie parabolische Geschichtsdarstellung“) des Buches Judith finden. Er sieht solche vor allem in den beiden Stücken 2 Chron 14,7–14 (die Erzählung von dem wunderbaren Sieg des König Asa über die Kuschiten) und 2 Chron 20,1–30 (die Erzählung von dem wunderbaren Sieg des Königs Josaphat über die Moabiter, Ammoniter und Meuniter). Diese beiden Stücke zeigen die gleiche Thematik und die gleiche Eigenart der literarischen Darstellung wie das Buch Judith. Haag grenzt schließlich noch die literarische Art des Buches Judith gegenüber parallelen Darstellungen im AT ab, nämlich gegenüber dem Buche Tobit und Esther, „die zwar ebenfalls freie Darstellungen des Rettungshandelns Jahwes sind, sei es am einzelnen Israeliten, sei es am ganzen Volke, die aber nicht wie das Buch Judith eine parabolische Darstellung der Geschichte als solcher aufweisen“. Für das Buch Judith wäre jetzt noch zu berücksichtigen der förderliche Aufsatz von Klaus Schedl: Das Buch Esther und das Mysterium Israel (KAÏROS 5, 1963, 3–18).

So hat uns Haag eine höchst wichtige Untersuchung geschenkt, die das Buch Judith mit neuen Augen lesen lehrt und dasselbe zu einem besonders wichtigen Zeugnis der atl. Geschichtstheologie werden läßt. Zugleich hat er das Erkenntnis der Vorgeschichte der ntl. Antichristidee entscheidend gefördert. Und eine „Nebenfrucht“ des Studiums einer Arbeit ist die: sie vermag den Leser im gläubigen Vertrauen auf die rettende Macht Gottes in der Geschichte zu stärken!

Professor Franz Mußner, Trier

BESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

Vries, de, Joseph, S.J.: La pensée et l'être. Une épistémologie. Traduit par Ch. de Meester de Ravestein. — Louvain-Paris: Nauwelaerts 1962. 478 S. brosch. 290 FB; 6 US \$.

Das im Untertitel „épistémologie“ genannte Werk ist nicht nur Wissenschaftskritik im speziellen Sinne, es ist vielmehr eine allgemeine Erkenntnistheorie, die allerdings auch die gnoseologischen Voraussetzungen einzelner Wissenschaftsbereiche, wie der Naturwissenschaft, der Geschichte, der Ontologie, der Theodizee und der Ethik, zu prüfen sucht. Dieser Aufgabe entsprechen die drei Hauptteile: 1. Le problème général de la possibilité d'une connaissance vraie et certaine (23–192); 2. La connaissance du monde spatial et temporel (193–352); 3. La connaissance métaphysique (353–445), denen außer dem Autorenverzeichnis ein äußerst sorgfältig durchgearbeiteter Sachindex beigelegt ist. Dieselbe Materialaufteilung hatte der Vf. seinem bereits 1937 herausgegebenen Buch „Denken und Sein“ zugrunde gelegt, das als „Pensar y Ser“ 1952 schon in 2. Auflage spanischer Edition erschien und dessen philosophische Aussage in scholastischer Systematik zusammengefaßt ist in des Vf. lateinischem Lehrbuch „Critica“, das noch im Herbst dieses Jahres in 3. Auflage erscheinen soll. Gegenüber dem deutschen Original ist die vorliegende französische Ausgabe nicht nur erweitert durch die jedem Abschnitt beigelegte bis in die neueste Zeit hineinreichende Literatur, sondern sie ist auch sachlich weiterführend durch die Neubearbeitung des vorletzten Kapitels „La possibilité de la métaphysique comme science“ (355–392) sowie die Hinzufügung des letzten Kapitels „Éléments d'une ontologie de la connaissance“ (393–444).

Eine weitere Erhellung der im letzten Kapitel (419 ff.) aufgegriffenen erkenntnis-metaphysischen Frage nach der Stellung der Sinnlichkeit im Ganzen der menschlichen Erkenntnis würde m. E. den Nachweis erbringen können, daß entgegen der Auffassung des Vf. von der nur virtuellen Objektivität der Sinnesqualitäten (249 ff.) diese genauso objektiv sind wie die aus physikalischer Betrachtung resultierenden Kräfte, die als solche auf die Sinnesorgane wirksam sind, nicht aber auf das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, diesem vielmehr als physikalisches Reduktionsbild genauso objektiv gegeben sind wie das natürliche Umweltbild der sinnlichen Qualitäten, zumal die Ansicht von deren nicht-formeller Objektivität eine „certaine propension de l'intelligence au jugement erroné affirmant la réalité des qualités sensibles“ (253) mit in Kauf nehmen muß, mit der sich der Vf. auch sehr ernst auseinanderzusetzen sucht. Entgegen der Auffassung des Vf. von der „certitude immédiate du moi“ (73 ff.) und der „évidence médiée de l'autre moi“ (241 f.) scheint es mir ferner auf Grund der Bewußtseinsanalyse neuer erkenntnistheoretischer Prüfung wert, ob nicht das Fremd-Ich bewußtseinsmäßig in derselben Ursprünglichkeit gegeben ist wie das Eigen-Ich. In „Denken und Sein“ hatte der Vf. S. 193 die von Scheler (Sympathiegefühle, Teil C) vertretene Ansicht von der „unmittelbaren“ Wahrnehmung des Fremd-Ich nicht, wie es vielfach geschieht, einfach als falsch abgetan, sondern er hatte sich die Frage gestellt, was eigentlich bei deren Vertretern mit „Unmittelbarkeit“ gemeint sei. (Scheler meint, daß das Fremd-Ich in der von ihm aufgezeigten — allerdings nur schwierig verstehbaren, in einer eigenen Wahrnehmung erfäßbaren — Leibgegebenheit des Anderen, die nicht dasselbe ist wie dessen körperliches Äußere, ebenso „unmittelbar“ wie dessen körperliches Äußere und nicht erst „mittelbar“, d. i. nach Erfassung des körperlichen Äußeren, wahrgenommen werde!)

Diese aus der Phänomenologie der menschlichen Sinnlichkeit und des Bewußtseins vom Fremd-Ich sich anmeldenden Erwägungen sind zwar wesentlich für die spezielle Frage nach der erkenntnismäßigen Gegebenheitsart der Sinnesqualitäten bzw. des Eigen- und des Fremd-Ich, zweitrangig aber sind sie gegenüber der erkenntnisphilosophischen Substanz des Werkes, die in der immer wieder sorgfältig vollzogenen „reductio“ unserer Überzeugungen „in prima principia“ gelegen ist; zudem betont Vf. S. 18, daß Epistemologie nicht so sehr apologetische, als vielmehr das philosophische Wissen vorantreibende Bedeutsamkeit besitze. Als solche ist seine Epistemologie für die personale Bildung des Menschen als Wegausrichtung zu einer *reditio completa* zu seinem erkennenden Eigen-Ich, sowie für den Theologen insbesondere wertvoll als gnoseologische Erhellung der für Offenbarung und Glaube bedeutsamen Geschichtswissenschaft, Metaphysik, Theodizee und Ethik. Um so erwünschter und nach dieser französischen Edition fast mit Ungeduld erwartet erscheint deshalb die schon lange ersehnte Neuauflage von „Denken und Sein“. Diese könnte zugleich als Lehrbuchgrundlage für deutsche Hochscholstudenten dienen, da man nicht übersehen darf, daß nicht nur aus vielleicht mangelhaften Lateinkenntnissen, sondern noch mehr aus der

Tatsache, daß ein Denken in der lateinischen Sprache doch nur ganz wenigen möglich ist, die in des Vf. „Critica“ zusammengefaßten Gehalte allzuwenigen zugänglich sind; ist doch gerade erkenntnistheoretisch nicht zu übersehen, daß die Sprache nicht nur Anzeigefunktion, sondern auch entscheidende Bedeutung besitzt für die Art und den Tiefengrad der Erfassung geistiger Gehalte. Für eine fruchtbare Weiterentwicklung der Erkenntnisphilosophie wäre dazu eine aus der Feder des durch seine zahlreichen Veröffentlichungen und deren Übersetzungen weit über seine Heimat hinaus bekannten Vf. stammende in die Neuausgabe von „Denken und Sein“ aufgenommene Auseinandersetzung mit der vor allem von E. Coreth (Metaphysik, 1961) vertretenen transzendentalphilosophischen (im Gegensatz zur erkenntnistheoretischen) Erkenntnisbegründung besonders erwünscht.

B. Lorscheid

Vries, de, Josef, S.J.: Gibt es einen Gottesbeweis? Wissenschaft und Gottesglaube. 11.—20. Tsd. — Kevelaar: Butzon u. Bercker (Reihe „Entscheidung“) 1962. 31 Seiten, geh. 0,70 DM.

Ein für jeden leicht einsichtiges Heftchen, welches in ansprechender Art verständlich macht, daß auch die moderne Erfahrungswissenschaft in Verbindung mit metaphysischem Denken auf Grund der Weltordnung, vor allem der Lebensgesetze, zur Erkenntnis des von der materialen Welt verschiedenen Urwesens, d. i. Gottes, führt.

B. Lorscheid

Wiese, Leopold von: Das Ich-Wir-Verhältnis. — Berlin: Duncker & Humblot (1962). 92 Seiten, brosch. 8,60 DM.

In den Abschn. „Das Ich“ (17—29), „Das doppelte Wir“ (30—58), „Belastungen und Entlastungen durch die sozialen Gebilde“ (59—76), „Das Ich und die Anderen“ (77—89), „Verminderung des hinabziehenden Leides“ (90—92) möchte der durch seine „Beziehungslehre“ weit über die Grenzen von Deutschland hinaus bekannte Vf. in einer „Abkehr von der herkömmlichen Betrachtungsweise“ (7) die Polarität „Einzelmensch und Gemeinschaft“ neuen Durchblicken zugänglich machen. Dabei erscheint die Wortverbindung „Ich-Wir“ angesichts der mannigfachen zwischenmenschlichen Bezüge günstig gewählt, jedoch verrät des Vf. Einschätzung des sozialmetaphysisch ebenso berechtigten Wortgebrauches „Individuum (Person) — Gesellschaft (Gemeinschaft)“, daß sein Denken sozialpositivistisch ausgerichtet ist. Die faktische Belastung der Menschen durch den Kollektivegoismus, sei es der staatlichen, sei es der kirchlichen, sei es kleinerer Sozialgebilde dürfte geschichtlich nur schwierig und nur von der jeweilig inneren Wesensart und den besonderen äußeren geschichtlichen Entfaltungsmöglichkeiten dieser Gebilde her sachgemäß erfassbar und deshalb nur detaillierter, als es S. 59 ff. geschieht, darstellbar sein. Dennoch erscheint uns von Wieses, wenn auch kaum von sozialmetaphysischen Überdenkungen ausgehende Studie meta-soziologisch insofern bedeutsam, als sie darüber nachdenklich macht, ob es nicht stimmt, wenn S. 63 f. gesagt wird: „Die Meinung, daß sie“ (die Menschheit) „Jetzt ihren Auftrag vollbracht habe, alt und sterbensreif sei, ist nicht glaubwürdig. Die Aufgabe ist nicht gelöst. Die große Harmonie zwischen Ich und Wir bleibt der Zukunft vorbehalten.“

B. Lorscheid

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. (In Verb. mit d. Vorstand d. Cusanus-Ges. hrsg. von Rudolf Haubst unter Mitw. von . . . Red. im Cusanus-Inst. an der Johannes-Gutenberg-Univ. in Mainz unter Mitarb. von Alois Krchnák und Robert Danzer.) 1. u. 2. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1961 u. 1962, 126 u. 138 S. brosch. 12,— DM u. 15,— DM.

Die beiden ersten Jahrbücher der „Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft“ unterrichten in je einer einleitenden Mitteilung (H. Krämer) über die am 26. 8. 1960 in Bernkastel-Kues erfolgte Gründung, die Zielsetzung (1, 7—13) und die bisherige Arbeit (2, 7—11) dieser internationalen Vereinigung sowie über das bereits im ersten Jahre ihres Bestehens von ihr errichtete Institut für Cusanus-Forschung an der Universität Mainz (2, 12—14), dessen Direktor Prof. Dr. R. Haubst zugleich ihr Vorsitzender ist. Sie enthalten außerdem wertvolle paläographische, historische und systematische Einführungen zu dem reichen philosophisch-theologischen Erbe des N. v. K. Dazu ist es eine willkommene wissenschaftliche Hilfe, daß H. Kleinen und R. Danzer die von E. Vansteenberghe 1920 letztmalig veröffentlichte Cusanus-bibliographie für die Zeit bis 1961 umfassend ergänzen (1, 95—126).

R. Haubst eröffnet die Einzeluntersuchungen des ersten Faszikels (17—51) mit der Studie „Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des ‚Nicolaus Treverensis‘ in Codicillis Straßburg 84“, die eine genau interpretierende Edition dieser zwar bereits bekannten, aber bisher noch nicht in dieser Art wissenschaftlich erhobenen Exzerpt-Niederschriften im Zusammenhang mit ihren Vorlagen darstellt. H. Hallauers Beitrag „Eine Denkschrift des N. v. K. zum Kauf der Ämter Taufers und Uttenheim in Südtirol“ (76—94) ist aufschlußreich für die Art, in der Cusanus die Besitztümer seines

Bistums, die Rechte der Brixener Kirche während, im Rahmen des Möglichen zu sichern verstand. J. Stallmachs Abhandlung „Zusammenfall der Gegensätze“ (52–75) zeigt, daß nach der auch aus persönlicher Erfahrung geborenen Lehre des Cusanus alle Denkbemühung des Menschen dahin gehen müsse, sich zu jener Einheit zu erheben, in der Gegensätzliches zusammenfällt, und daß es mit seinem Erkenntnisanstieg zu Gott schließlich so sei wie mit demjenigen, der, um die Sonne zu sehen, den höchsten Gipfel erstiegen, um die Augen nur gerade zu erheben, sie aber dann gleich wieder zu schließen vor der überhellen Sonnenhaftigkeit, um sich um so spürbarer ihrer Strahlungskraft hingeben zu können (73 f.). Wie eine Ergänzung zu diesen Ausführungen ist es, wenn J. Koch (14–16) in seiner Ansprache „Zum Gedächtnis an Bruno Decker“ (gest. am 2. 11. 1961) betont, daß dieser seinen im Oktober 1949 in Bernkastel gehaltenen Cusanus-Vortrag geschlossen habe mit dem Hinweis auf „den betenden Cusanus, den kneelenden Theologen“.

Die Beiträge des zweiten Faszikels — E. Meuthen, „Die Pfründen des Cusanus“ (15–66), A. Krchnák, „Die kanonistischen Aufzeichnungen des N. v. K. in Cod. Cus. 220 als Mitschrift einer Vorlesung seines Paduaner Lehrers Prosdocimus de Comitibus“ (67–84), G. Mantese, „Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlaß des N. v. K.“ (85–116) — sind das Ergebnis weit über das bisher Bekannte hinausgehender archivalisch-historischer Forschungen. Der abschließende Artikel von K. Holzamer „Die Bedeutung des N. v. K. für die Pädagogik“ (117–139) sucht die Gedanken der „docta ignorantia“ und der „coincidentia oppositorum“ für die theoretische und für die praktische Pädagogik auszuwerten. Dabei dürfte vielleicht das Desiderat einer sachgemäß-tiefen Ineinsbindung dieser Gedanken in das Wesensgefüge des pädagogischen Tuns sowie der daraus erwachsenden Folgerungen für die pädagogische, vor allem auch die religionspädagogische Praxis noch mehr erfüllbar und dürfte der am Ende zitierte Text aus N. d. C., Sermo 60 wenig organisch hinzugefügt sein.

Wenn man angesichts der meist paläographisch-historischen Ausrichtung der beiden vorliegenden Jahrbücher, ohne die Notwendigkeit und Bedeutsamkeit der dahingehenden Veröffentlichungen übersehen oder gar schmälern zu wollen, dennoch mehr nach einer Bereicherung aus dem philosophisch-theologisch-anthropologischen Gedankengut des Cusaners verlangt, so wird dieser Wunsch nicht unerfüllbar bleiben, falls die geplante (2, 14) quellenanalytische Gesamtedition der etwa 300 Cusanus-Predigten sowie die zu diesem Termin von R. Haubst angekündigte (ebda.) Aufsatzsammlung „Streifzüge in die cusanische Theologie“ noch bis zum Cusanusjubiläum im Herbst 1964 erscheinen wird.

B. Lorscheid

BIBELWISSENSCHAFT

Bibeltheologisches Wörterbuch, Hrsg. von Johannes B. Bauer. (2., erw. Aufl.) Bd. 1. 2. — Graz, Wien, Köln: Verlag Styria (1962). 1292 S. Lw. 350 Ö.S.

Dieses im Jahre 1958 einbändig (855 S.) in erster Auflage erschienene Werk (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift Jg. 68 [1959] S. 186 f.) konnte bereits 1962 in zweiter, auf zwei Bände (1292 S.) erweiterter Auflage herauskommen. Das beweist, daß es einem vielseitig empfundenen Bedürfnis entgegenkommt. Als Gemeinschaftsarbeit von ca. 50 auf ihren alt- oder neuteamentlichen Fachgebieten kompetenten wissenschaftlichen Mitarbeitern — alle theologischen Fakultäten und Hochschulen Deutschlands sind darunter vertreten — bietet es überall zuverlässige wissenschaftliche Orientierung. Es verfolgt aber nicht in erster Linie ein wissenschaftliches Forschungsziel, sondern will, wie das Vorwort sagt, „einen unmittelbaren Dienst erweisen: Wo immer man an das Wort Gottes in der Schrift herantritt, wo immer man zu lesen beginnt, . . . dort soll es helfen, jeden inhaltreichen, von Gottes Geist vollen Ausdruck auf der Stelle zu erschließen und zum Strahlen zu bringen“ (S. 19 f.). Man darf dem Werk bezeugen, daß es dieser so schön formulierten Aufgabe in hohem Maße gerecht geworden ist, und kann es darum mit gutem Gewissen all denen empfehlen, die für sich selbst oder für Predigt und Unterricht nach einem Schlüssel suchen, der ihnen die religiösen und theologischen Reichtümer der Bibel aufschließt. Unter den wichtigsten theologischen Stichwörtern (deren Zahl in der neuen Auflage um ca. 50 vermehrt ist) wird hier zusammengefaßt, was die neuere Biblische Theologie beigetragen hat, um das Wort der Bibel in seiner religiösen und theologischen Tiefendimensionen durchsichtig zu machen. Ein zusätzliches „Inhalts- und Bezugsregister“ am Schluß ermöglicht es, inhaltliche Beziehungen zwischen den einzelnen Stichworten zu überschauen und Begriffe und Vorstellungen, die nicht als selbständige Stichwörter auftreten, unter verwandten Stichworten aufzufinden. Absolute Vollständigkeit in der Erfassung aller theologisch bedeutungsvollen Worte und Redewendungen darf man begrifflicherweise auch von der so überraschend schnell notwendig gewordenen zweiten Auflage noch nicht erwarten. Sie möge aber als ideales Ziel über den weiteren Auflagen stehen, die dem wertvollen und

nützlichen Werk noch beschieden sein werden. Hier sei nur auf den einen Begriff der „Ehre Gottes“ aufmerksam gemacht, der als Stichwort fehlt und im Bezugsregister weder unter „Name“ noch unter „Herrlichkeit“ erwähnt wird. Was unter dem letzteren Stichwort (S. 633) darüber gesagt wird, entspricht nicht ganz der Bedeutung, die dieser Begriff z. B. für die Theologie und Frömmigkeit des Propheten Ezechiel hat, der nicht nur ein Hauptanliegen seiner prophetischen Tätigkeit, sondern geradezu ein treibendes Motiv des göttlichen Heilshandelns darin sieht, daß die durch Israels Untreue geschmälerte Ehre Gottes vor aller Welt wiederhergestellt werden soll. Vgl. dazu Ez 36, 22 f. Aber auch alle anderen Propheten Israels haben sich für die Ehre Gottes verantwortlich gefühlt und in irgendeiner Form dafür geeifert, so daß eine eingehendere Berücksichtigung dieses Begriffs angebracht scheint.

H. Junker

Aron, Robert: Die verborgenen Jahre Jesu. — Frankfurt a. M.: Scheffler-Verl. 1962. 280 S., 30 Abb., Lw. 22,80 DM.

Man nimmt das hervorragend ausgestattete, mit einer Einführung des Frankfurter Jesuiten H. Bacht versehene Buch des französischen Juden Robert Aron zunächst mit großer Skepsis in die Hand. Wird hier ein neues Apokryphon über die „verborgenen Jahre“ Jesu geboten? Man ist aber sehr schnell angenehm enttäuscht, wenn man das Buch durcharbeiten beginnt. Es wird keine legendäre Kindheits- und Jugendgeschichte Jesu vorgelegt, sondern aus den rabbinischen Quellen versucht, das religiöse und kulturelle Milieu, in dem Jesus aufgewachsen ist, wieder zu erkennen. Wie war es z. B. damals mit Sprache und Beruf im Judentum? Wie vollzog sich der Synagogengottesdienst, an dem ja auch Jesus regelmäßig teilnehmen mußte? Wie betete man? Wie feierte man Feste? Es wird also gewissermaßen die „Atmosphäre“ für den Leser des Buches rekonstruiert, in der sich die verborgenen Jahre Jesu vollzogen. Das ist ein gangbarer und vermutlich der einzige Weg, um zum Thema des Buches überhaupt etwas Brauchbares und Überzeugendes sagen zu können.

Ich habe das Werk mit Freude und Anteilnahme durchgelesen. Es ist mit großer Ehrfurcht vor der jüdischen Religion und auch vor Jesus von Nazareth und seiner Stiftung geschrieben. Es geht in ihm letzten Endes um die Frage: Wie kann die Welt geheiligt werden? Was in dem Buch u. a. aber nicht überzeugt, ist die Meinung des Verfassers, daß „der Leidensweg Jesu durch den schicksalhaften Zusammenstoß zweier Kulturen verschuldet“ sei (vgl. S. 244). Davon wissen die Evangelien, die Hauptquellen für das Leben Jesu, nichts. Nach dem Bericht derselben ist es zum gewaltsamen Tod Jesu durch einen religiösen Zusammenstoß zwischen ihm und den damaligen geistlichen Führern des Judentums gekommen, aus dem dann freilich durch das Betreiben seiner Gegner auch ein Prozeß vor den Vertretern der heidnischen Kultur und Macht wurde. Vor seinem Prozeß hat Jesus nach dem Bericht der Evangelien, von Einzelbegegnungen abgesehen (heidnischer Hauptmann!), nie eine nähere Berührung mit der Besatzungsmacht gehabt; mit der hellenistischen Kultur hat er sich nach dem Zeugnis der Evangelien nie auseinandergesetzt. Das Zeugnis der Evangelien aber muß ernst genommen werden. In den Schlußpartien seines Buches denkt der Verfasser also nicht genügend historisch.

F. Mußner

Richter, Georg: Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament. — Regensburg: Pustet 1962. XIX, 1088 S. (Regensburger Neues Testament. Bd. 10. Registerbd.). Lw. 55,— DM.

„Dem Benutzer des Regensburger Neuen Testamentes, ja des Neuen Testamentes überhaupt“ — bemerkt Professor Kuss in seiner Vorbemerkung zu dem Werk — „sollte ein Hilfsmittel in die Hand gegeben werden, das es ihm ermöglichte, rasch, zuverlässig und mit aller nur immer erreichbaren Vollständigkeit in den Besitz des neutestamentlichen ‚Materials‘ zu gelangen, das er zur eigenen, ganz persönlichen Belehrung, zum Studium, für Unterricht, Katechese, Predigt und Vortrag benötigte und das er sich sonst mühsam an vielen weitverstreuten Orten zusammensuchen mußte — und zwar keineswegs immer mit dem erwünschten Erfolg.“ Zweifellos erreicht das hier angezeigte „Hilfsmittel“ den angegebenen Zweck, das in jahrelanger, entsagungsvoller Arbeit von Dr. Georg Richter unter Anleitung des Herausgebers geschaffen wurde. Der große Vorteil gegenüber einer Wortkonkordanz liegt vor allem darin, daß immer der volle Wortlaut einer Stelle zitiert wird, so daß sich ein zeitraubendes Nachschlagen im Neuen Testament erübrigt. Außerdem wird bei den theologisch wichtigen Begriffen der Stoff in einer sachgemäßen Gliederung vorgelegt, so daß man gleich die biblische Theologie eines Begriffs in nuce beisammen hat. Zu jedem deutschen Stichwort werden auch die griechischen Entsprechungen geboten. Bei vielen Stichwörtern findet sich auch ein kurzer Kommentar, z. B. bei „Abba“. Bei allen Orts- und Personennamen wird immer eine knappe Erklärung mitgegeben, z. B. bei „Galatien“. Ein Stichwörterverzeichnis schließt das Werk ab.

So ist ein hervorragendes Hilfsmittel entstanden, für das Herausgeber, Bearbeiter und Verlag den ganz besonderen Dank aller verdienen, die an ernsthafter Bibelarbeit interessiert sind.
F. Mußner

Léon-Dufour, Xavier: Vocabulaire de Théologie Biblique. — Paris: Les Editions du Cerf 1962. XXVIII, 1158 Sp., brosch. 34,50 NF.

Zusammen mit 70 französisch sprechenden Mitarbeitern bringt der bekannte, unermüdliche Exeget X. Léon-Dufour SJ ein Wörterbuch der biblischen Theologie heraus, mit dem vor allem den in der „Praxis“ stehenden Priestern und aufgeschlossenen Laien eine Hilfe geboten werden soll. Es wird darum das biblische Material besonders unter „pastoralem“ Aspekt geboten. Die behandelten Stichwörter sind sehr zahlreich und der Stoff wird in vorzüglicher Gliederung vorgelegt. Das Stichwort „Väter und Vater“ ist z. B. folgendermaßen gegliedert: I. Die Väter des fleischlichen Geschlechts; II. Die Väter des geistlichen Geschlechts; III. Die Vaterschaft des Gottes der Väter; IV. Jesus offenbart den Vater; V. Der Vater Jesu; VI. Der Vater der Christen. Die Hauptpunkte sind nochmals untergegliedert. Der Fortschritt der Offenbarung, ihre „Spiritualisierung“ wird deutlich sichtbar. Die typographische Gestaltung kann als vorzüglich bezeichnet werden. In der knappen „Einführung“ behandelt der Hauptherausgeber, Pater Léon-Dufour, in sehr geist- und gehaltvoller Weise das Thema „Biblische Theologie und Wörterbuch“, der Mitherausgeber, Pierre Grelot, die Literaturgeschichte der Bibel. So ist ein hervorragendes Gemeinschaftswerk entstanden, das für die Verkündigung des biblischen Kerygmas in weiteren Kreisen gute Dienste zu leisten vermag. Man kann den Herausgebern und Mitarbeitern nur gratulieren.

Was man zunächst vermißt, ist eine kurze Bibliographie zu den behandelten Stichwörtern. Im Vorwort begründen die Herausgeber ihr Fehlen damit, daß sie bei Berücksichtigung französisch geschriebener Werke „sehr arm und ohne Zweifel weit überholt“ ausgefallen wäre. Daraus sieht man, wieviel in der biblischen Theologie noch zu arbeiten ist. Sollte es zu einer deutschen Übersetzung des Werkes kommen, wäre es dennoch wünschenswert, daß eine knapp gehaltene Bibliographie mitgegeben würde (wie in dem von J. B. Bauer herausgegebenen „Bibeltheologischen Wörterbuch“).

F. Mußner

Das Neue Testament. Übers. von Fritz Tillmann. — München: Kösel 1962. 901 S., Lw. o. Pr.

Von Fritz Tillmann erschien 1925 in der Bonner Buchgemeinde eine Übersetzung des Neuen Testaments, die zu den besten deutschen Übertragungen des NT gehört. 1951 wurde sie in Zusammenarbeit mit Tillmann von dem Leipziger Oratorianer Werner Becker durchgesehen und im Anmerkungsstil neu bearbeitet. Zugleich wurde sie die offizielle Übersetzung des NT für die ostdeutschen Bistümer. Jetzt hat sich der Köselverlag in München dieser Übersetzung angenommen und sie in einer sehr gut ausgestatteten Dünndruckausgabe neu herausgebracht. Die Erläuterungen wurden dabei von W. Becker wesentlich erweitert und ein bibeltheologisches Register von Paul Hoffmann, einem Schüler von J. Schmid, beigegeben, das den guten Kenner der biblischen Theologie verrät. Die Übersetzung des NT von Tillmann verdient in der neuen Gestalt besondere Beachtung und weite Verbreitung. Sie ist auch für Geschenkzwecke gut geeignet.

Es bleiben bei jeder Übersetzung Wünsche, so hier z. B. bei Mk 1, 15: Auch in der Übersetzung Tillmanns ist die Wortstellung im Urtext nicht beachtet und dadurch eine verfälschende Tonverschiebung zustande gekommen; es muß übersetzt werden: „Erfüllt ist die Zeit und nahegekommen das Reich Gottes“; der Ton liegt nämlich auf den vorangestellten Zeitwörtern (Heroldssprache!). — Lk 8, 10: „Den übrigen aber (werden sie) in Gleichnissen (mitgeteilt)“. Der Sinn ist entweder: den übrigen wird alles nur in Gleichnissen mitgeteilt (während es den Jüngern in „offener“ Form gesagt wird), oder: den übrigen bleibt alles „gleichnishaft“ (so J. Jeremias), d. h. sie vermögen hinter dem Gleichnis nicht die religiöse Wirklichkeit, von der Jesus redet, zu erkennen; sie bleiben blind und taub. Dies müßte auch in der Übersetzung schon zum Ausdruck kommen. — Zu wünschen läßt auch die Übersetzung von Eph 2, 14f. Hier wird die Aussagefunktion der Partizipien nicht beachtet: Christus hat die trennende Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergeissen, „in dem er in seinem Fleisch das Gesetz zunichte machte“ (das ist der Sinn). Wenn man außerdem in V. 15 übersetzt: „um in seiner Person die beiden Teile zu vereinen zu dem (!) neuen Menschen“, geht die wichtige Idee der Neu-Schöpfung, die in dem Verbum kitzeln steckt, fast verloren, besonders aber der Gedanke von dem „einzigsten neuen Menschen“, der in dem Neuschöpfungsakt der Taufe aus Juden und Heiden entsteht. An diesem Beispiel sieht man, wie durch eine „erleichternde“ Übersetzung der eigentliche Aussagesinn des Kerygmas verwischt werden kann. Dies wird man bei der Schaffung des kommenden Einheitstextes sehr beachten müssen. — Im bibeltheologischen Register vermißt man das wichtige Stichwort „Einheit“ (der Kirche).

F. Mußner

Schürmann, Heinz: Der erste Brief an die Thessalonicher. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1962. 108 S. (Geistliche Schriftlesung, hrsg. v. W. Trilling, 13. Bd.), Lw. 7,50 DM; Subskriptionspr. 6,80 DM.

Zerwick, Max SJ: Der Brief an die Epheser. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1962. 197 S. (Geistliche Schriftlesung, hrsg. v. W. Trilling, 10. Bd.), Lw. 8,60 DM; Subskriptionspr. 7,80 DM.

In Zusammenarbeit mit dem St.-Benno-Verlag in Leipzig erscheint im Patmos-Verlag ein neuer Kurzkommentar zum Neuen Testament, der sich als „Geistlicher Kommentar“ zum NT bezeichnet und damit schon nennt, was ihn von anderen Kommentaren unterscheiden soll. Er „will das Wort der Heiligen Schrift unmittelbar für das geistliche und tätige Leben des Christen fruchtbar machen“ (wie es auf dem Klappentext heißt). Es wird dabei auf die Anwendung auf die heutige Situation besonderer Wert gelegt, aber ganz im Anschluß an die Aussage des Textes. Die Arbeit der modernen Exegese wird zwar vorausgesetzt, erscheint aber nicht ausdrücklich in der Auslegung, nur da und dort in dem sehr knapp gehaltenen Anmerkungsstell. Jedem Bändchen liegt ein von H. Schürmann gearbeiteter hinweisender Text zur rechten Verwendung der „geistlichen Schriftlesung“ bei.

Bis jetzt liegen im ganzen vier Bändchen vor. Dabei soll die Auslegung des 1. Thessalonicherbriefes durch Schürmann das Modell für die übrigen Bände abgeben. Wer seine Auslegung durchmeditiert hat, weiß, daß dies gerechtfertigt ist. Ein Beispiel möge die Art seiner Auslegung zeigen: (Zu 1 Thess 4, 6a: „Daß niemand seinen Bruder im Geschäft überfahre und benachteilige . . .“): „Die Gewinnsucht, die den anderen überspielen will, bestimmte das heidnische Leben der großen Handelsstadt Thessalonich wohl in besonderer Weise. Neben der Unzucht war diese ichtsüchtige Gewinnsucht vor allem charakteristisch für das damalige Leben. Solche Gewinnsucht aber bleibt eine Gefahr des Menschenherzens, solange der Mensch ichtsüchtiger Individualist bleibt. Wenn aber im Geschäftspartner der Bruder erkannt wird, wandelt sich das Verhältnis zum Nächsten, auch die Geschäftsmoral. Das Wort ‚Bruder‘ hat eine große Wunderkraft in sich. In der Bruderliebe lösen sich viele Probleme . . .“ — M. Zerwick, Professor am Bibelinstitut in Rom, hat in seiner Auslegung des Epheserbriefes sich besonders von dem großen Kommentar von H. Schlier inspirieren lassen und legt viel Wert auf die theologische Seite des Briefes, die in der Darlegung des Geheimnisses der Kirche ihren Höhepunkt besitzt.

Ohne Übertreibung darf man sagen, daß mit diesem Kommentar eine bedeutende Hilfe geboten wird, um selbst tiefer in den heiligen Text einzudringen, seine eigene Existenz immer mehr auf das Wort Gottes zu stellen und auch seiner Gemeinde zu einem christlichen Selbstverständnis zu verhelfen, was ja primär durch eine geisterfüllte Auslegung des Wortes Gottes im Gottesdienst geschehen kann. In keiner Weise ist so dieses Unternehmen eine Konkurrenz zu anderen Kommentaren des NT im deutschen Sprachraum.

F. Mußner

Schelkle, Karl Hermann: Meditationen über den Römerbrief. — Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger-Verl. 1962. 274 S., Lw. 8,80 DM.

Der Tübinger Neutestamentler K. H. Schelkle, der uns erst vor kurzem einen wissenschaftlichen Kommentar zu den Petrusbriefen und zum Judasbrief geschenkt hat, legt in diesem Bändchen einen meditativen Kommentar über den Römerbrief des Apostels Paulus vor, mit dem sich Verfasser viele Jahre hindurch eingehend beschäftigt hat. Diese intime Kenntnis des Briefes befähigt ihn, gerade die besonderen theologischen Anliegen des Apostels im Römerbrief in seiner Auslegung zur Geltung zu bringen, und zwar in „unkomplizierter“ Weise, so daß eine Erklärung gelungen ist, die besonders für das geistliche Leben des Christen fruchtbar werden kann. Vielleicht läßt sich sogar der eine oder andere Seelsorger durch dieses Bändchen anregen, sich im Bibelkreis mit seiner Jugend oder seiner Gemeinde auch einmal an den Römerbrief zu wagen, der wie kein anderer Brief des NT bewußt macht, worin das „Neue“ besteht, das mit Jesus Christus in die Welt gekommen ist.

F. Mußner

Tillich, Paul: Biblische Religion und die Frage nach dem Sein. — Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk (1956). 80 S. Engl. brosch. 4,20 DM.

In der protestantischen Theologie der Gegenwart, speziell auch in der Exegese, besteht eine sehr starke Neigung, alle ontologischen Inhalte des biblischen Kerygmas „existential“ zu interpretieren. Das geht manchmal so weit, daß das „Sein“ unter das „Gesetz“ subsumiert und in scharfen Gegensatz zum „Wort“ und „Evangelium“ gebracht wird. Demgegenüber betont der heute in Amerika lebende, vor kurzem mit dem Friedenspreis des deutschen Buchhandels ausgezeichnete protestantische Religionsphilosoph Paul Tillich die Legitimität der Ontologie in der Theologie, ja nach ihm schließt das biblische Kerygma die ontologische Frage wesensnotwendig in sich. „Die Ontologie ist imstunde,

die christologische Frage in sich aufzunehmen" (S. 67). „Es gibt ein Element in der biblischen und kirchlichen Idee von Gott, das die ontologische Frage notwendig macht: das ist die Aussage, daß Gott ist" (S. 71). „Es gibt keine erlösende Ontologie; aber die ontologische Frage ist in der Frage nach der Erlösung enthalten" (S. 73). Es wäre wünschenswert, daß sich diese Einsichten, die für die katholische Theologie eine Selbstverständlichkeit sind, auch im Raum der modernen protestantischen Theologie durchsetzen würden, was ganz gewiß auch zu ihrer Gesundung beitragen könnte.

F. Mußner

Beyer, Klaus: Semitische Syntax im Neuen Testament. Bd. 1. Satzlehre. T. 1. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1962). 323 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Bd. 1). Zugl. teilw. Theol. Diss. Heidelberg, brosch. 34,80 DM.

Die Frage nach den Semitismen im Neuen Testament wurde bisher meist nur an der Begrifflichkeit erörtert. Das vorliegende Werk dagegen untersucht nur die Syntax und zunächst nur die Satzsyntax im NT, „da der Satzbau dem Redenden weniger bewußt ist, als die Wortwahl, auch widerstandsfähiger gegen Sprachmischungen oder Stilverbesserungen und deshalb für unsere Fragen beweiskräftiger, allerdings auch wesentlich schwieriger zu beschreiben" (S. 9). Verfasser, der sich offensichtlich in die ganze Welt der semitischen Sprachen hervorragend eingearbeitet hat, geht sehr sorgfältig vor. Er bietet unendlich viel Material aus allen semitischen Sprachen, wobei er die geschichtliche Entwicklung der Sprachgesetze nicht außer acht läßt, um dann erst jeweils den ntl. Befund vorzulegen und zu beurteilen. Das Werk ist auf mehrere Bände berechnet. Im vorliegenden Band wird nur der erste Teil der Satzlehre geboten (§ 1: Satzeinleitendes *kai egeneto* mit Zeitbestimmung; § 2: Satzeinleitendes *kai estai* mit Zeitbestimmung; § 3: *kai* zur Einleitung des Nachsatzes; § 4: Konditionalsätze).

Die Ergebnisse sind sehr aufschlußreich: „Zunächst fällt auf, daß sich eindeutige Semitismen nur in den Synoptikern, in den johannäischen Schriften (Joh. 1–3 Joh. Ape) und bei Jakobus finden" (S. 17). Das Letztere ist besonders interessant, da der Jakobusbrief im übrigen ein besonders gutes Griechisch mit vielen Gräzismen aufweist. Beyer zieht daraus den Schluß, „daß bei diesen Schriften als ganzen von direkter Übersetzung eines semitischen Originals nicht die Rede sein kann" (S. 297). Auch Josephus bemerkt in der Einleitung zum „Bellum" (I § 3), er wolle „in griechischer Sprache das darlegen, was ich schon früher für die innerasiatischen Nichtgriechen (Juden) in der Muttersprache zusammengestellt und übersandt habe". Das Fehlen jeglicher Semitismen im „Bellum" (wenigstens nach dem Urteil von O. Michel und O. Bauernfeld, Zweisprachige Ausgabe, Darmstadt 1959, I 403, Anm. 3) läßt erkennen, daß die griechische Ausgabe des „Bellum" nicht einfach eine „Übersetzung" des aramäischen Originals sein kann. Daß Semitismen auch nicht unbewußt eingeflossen sind, ist merkwürdig. Angesichts dieser Tatsache scheinen die oben genannten Bücher des NT doch in stärkerem Maße „Übersetzung" zu sein als etwa der „Bellum" des Josephus.

Besonders dankbar ist man für das ausgezeichnete Register, das nicht bloß die Seitenzahlen aufführt, an denen eine Stelle des NT behandelt ist, sondern das mit Hilfe eines wohlgedachten Sigelsystems zugleich die sprachliche Beurteilung einer Stelle erkennen läßt. So hat Beyer ein Werk geschaffen, das in der Zukunft zu den unentbehrlichen Arbeitsinstrumenten der ntl. Wissenschaft gehören wird. Man kann dem Verfasser schon jetzt zu der ungewöhnlichen und entsagungsvollen Leistung nur aufrichtig gratulieren und wünschen, daß das ganze Werk in absehbarer Zeit zu einem glücklichen Abschluß kommen möge.

Zum griechischen Apokalypsetext wäre jetzt doch auch das große Werk von J. Schmid, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes (München 1956) heranzuziehen, das im 2. Teil, S. 173–251, eine ausführliche Untersuchung des Sprachgebrauchs der Apk bietet.

F. Mußner

DOGMATIK

Brinktrine, Johannes: Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. Bd. 2. Buße, Krankensalbung, Ordo und Ehe. — Paderborn: Schöningh 1962. 272 S. Lw. o. Pr.

Die Dogmatik Brinktrines zeichnet sich auch in diesem Band aus durch ihre Gedeihenheit, Klarheit, Vertrautheit mit den Quellen und der Literatur. Sie ist auf das wärmste den Studierenden der Theologie zu empfehlen, zumal sie in allen strittigen Fragen, wie etwa dem Vorrang der bischöflichen Weihgewalt vor der priesterlichen des 2. hierarchischen Grades, auch die Gründe der Gegenseite würdigt.

I. Backes

Thomas v. Aquin: *Compendium Theologiae*. Grundriß der Glaubenslehre deutsch-lateinisch, Übers. v. Hans Louis Fähr. Hrsg. v. Rudolf Tannhof. — Heidelberg: F. H. Kerle-Verl. (1963). 598 S. Lw. 25,80 DM.

Diese Übersetzung verdient der, die Soreth 1928 herausgab, vorgezogen zu werden. Sie ist leicht lesbar, klar und getreu, wie besonders das Kap. über die Reinigung Mariens im Schoße ihrer Mutter zeigt. Einleitung und Anmerkungen haben aus der Forschung der letzten Jahrzehnte Gewinn gezogen. I. Backes

Stratmann, Franziskus Maria, OP.: *Gaben und Aufgaben*. Über die relig. Bedeutung der 7 Gaben des Heiligen Geistes. (1. Aufl.) — Frankfurt a. M.: Knecht (1962). 271 S. Lw. 12,80 DM.

Der durch den Friedensbund Deutscher Katholiken wohl bekannte Verfasser hat hier in edler Sprache ein Buch veröffentlicht, das zur geistlichen Lesung nützlich sein kann, wenn es auch die gute thomassische Lehre von den 7 Geistesgaben wie Thomas in eine recht geschraubte Verbindung mit den 8 Seligkeiten bringt. I. Backes

Jimenez Urresti, Teodoro Ign (acio): *El binomio „primado — episcopado“*. Tema central del próximo Concilio Vaticano 2. — (Bilbao:) Desclee, de Brouwer (1962). 164 S. o. Pr.

Abhold allen Übertreibungen des Episkopalismus und eines zentralisierten Papalismus zeigt diese ausgezeichnete Studie das Verhältnis von Primat und Episkopat. Die Bischöfe des Erdkreises müssen zusammen mit dem römischen Bischof Sorge für die ganze Kirche tragen, auch außerhalb des Konzils. Mit Recht lehnt der Verfasser es ab, Begriffe aus dem politischen Leben wie Monarchie usw. unbedenken auf die Verfassung der Kirche anzuwenden. Die Ausführungen sind in vorzüglicher Weise aus den Quellen belegt. Auf neueste, besonders deutsche Literatur ist sehr reichlich hingewiesen. I. Backes

Küng, Hans: *Strukturen der Kirche*. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1962). 355 S. (Quaestiones disputatae, 17.) brosch. 22,— DM.

Die frisch und flüssig geschriebene Quaestio disputata geht von der Grundidee aus, daß die Kirche als Ganzes aus göttlicher Berufung ökumenisches Konzil ist. Dieses wird von dem durch Menschen, einst den römischen Kaisern, heute den römischen Bischöfen, berufenen Konzil nur repräsentiert und wirklich repräsentiert. Diese Repräsentation muß allerdings die Kirche in ihren Merkmalen glaubwürdig erscheinen lassen. Auch Laien kann, wie die Geschichte zeigt, Sitz auf dem Konzil gewährt werden. In den kirchlichen Dienstämtern repräsentieren deren Inhaber auch ihre partikulären Kirchen. Grenzen des Summepiskopates und der Unfehlbarkeit des Papstes werden aufgezeigt. I. Backes

Brunner, August, SJ.: *Vom christlichen Leben*. Gesammelte Aufsätze. — Würzburg: Echter-Verl. (1962). 368 S. Lw. 27,— DM.

In den Naturwissenschaften ist das am klarsten ausgedrückt, was in Formeln und Funktionsgesetzen eingefangen ist. In der Theologie dagegen geht es darum, mit der Aussage zugleich den lebendigen Kern der Aussage für die Menschen zu erschließen. Die gesammelten Aufsätze (meist aus den „Stimmen der Zeit“ und „Geist und Leben“) von August Brunner haben hier einen bedeutsamen Dienst zu erfüllen. Gelingt es Br. doch, nicht nur Theologen im engeren Sinn anzusprechen, sondern dem geistig suchenden Menschen die Existenzverwirklichung des christlichen Lebens so zu erschließen, daß er mit dem Verständnis zugleich auch eine Einübung in den Vollzug erfährt. W. Breuning

Spindeler, Alois: *Der erlöste Mensch*. Das vollkommenste Werk Gottes. — Aschaffenburg: Pattloch (1962). 143 S. Lw. 8,80 DM.

Das Bändchen bietet eine Zusammenfassung der theologischen Anthropologie einschl. der Gnadenlehre und der Eschatologie für interessierte Laien (bei denen nicht mit theologischer Vorbildung gerechnet wird). Sie richtet sich aber an den Gedanken aus, die in den einschlägigen theologischen Traktaten entwickelt werden. Durchweg ist die traditionelle Schuldogmatik der Ausgangspunkt. Die Sprache enthält sich jedoch der Fachterminologie und versucht den Stoff allgemeinverständlich und anschaulich darzubieten. W. Breuning

Spindeler, Alois: *Beichte und Lossprechung*. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. (1961). 116 S. (Der Christ in der Welt, VII, 4.) kart. 3,80 DM.

Die Lehre über das Bußsakrament wird in lebendiger Sprache mit reichen biblischen Erläuterungen und Veranschaulichungen aus der Literatur in der traditionellen Form der Dogmatik und Pastoral dargeboten. Empfehlenswert für Konvertiten und nach Glaubensvertiefung strebenden Christen. Man hätte eine stärkere Berücksichtigung der ekklesiologischen Seite gewünscht. W. Breuning

KATECHETIK UND PASTORALTHEOLOGIE

Im Dienst des Glaubens. Handbuch der Missio canonica. Hrsg. von Ingeborg Rocholl-Gärtner. Bd. 2. Die psychologisch-pädagogischen und berufskundlichen Grundlagen der Glaubensverkündigung. — Trier: Paulinusverl. 1962. VIII, 478 S., Lw. 28,— DM.

Der 2. Band des Handbuches der Missio canonica enthält die Darstellung der Grundlagen der Glaubensverkündigung in psychologisch-pädagogischer und berufskundlicher Sicht.

1. Teil: „Die psychologisch-pädagogischen Grundlagen der Glaubensverkündigung“. Diese verhältnismäßig breite Darstellung der Persönlichkeitspsychologie ist durchaus gerechtfertigt. Mit Hilfe eines vielseitigen Literaturverzeichnisses werden einem differenzierten, lebensbezogenen Persönlichkeitsbild auch die häufigsten biologischen, psychischen und soziologischen Gefährdungsmomente eingegliedert. Dieses realistische Menschen- und Entwicklungsbild ermöglicht es, religiös-sittliche Fehlentwicklungen auch vom psychischen Hintergrund her zu verstehen, seelischen Krisen nächstliegende Abhilfe zu bieten und die Katechese psychologisch umfassend genug anzusetzen. Kritisch wäre zu überprüfen: S. 49: Ist hier Sprache und Denken nicht zu einseitig gesehen? S. 50: Hat nicht Meili die Intelligenzfaktoren der Komplexität u. a. herausgearbeitet? S. 52: Sind hier die Sonderschulen richtig eingeschätzt? S. 62: Ist nicht „neurotische Erziehungssituation“ ein Unding? Besser „neurotisierend“, S. 171: Die Darstellung der geschlechtlichen Erziehung erschwert durch zu viele Wenn und Aber die Durchführung des Erziehungsauftrags.

Keineswegs sollen diese Bemerkungen die Qualität dieses beachtlichen Aufsatzes herabmindern. Er ist eines gründlichen Studiums wert.

Im 2. Teil werden „die didaktischen Grundlagen“ der Glaubensverkündigung zur Darstellung gebracht: Bibelkatechese, Katechismus- und Sakramentenkatechese. Gebet und Lied in der religiösen Unterweisung. Die Hilfsmittel für den Religionsunterricht. Die modernen Massenmedien in der Glaubensbildung.

Es kommen durchweg Fachleute zu Wort, die sachlich und didaktisch gut informieren. Ein reiches, wenn auch kaum vollständiges Literaturverzeichnis fügt jeder Verfasser seinem Artikel an.

Leider fand der Rezensent keine Darstellung, nicht einmal einen Hinweis, der interessanten und durchaus wichtigen Auseinandersetzung in der Methodenfrage zwischen Hansemann und Kampmann. Eine gute Beschreibung derselben findet sich in Goldbrunners Buch „Katechetische Methoden heute“.

Der 3. Teil behandelt „die seelsorgliche Praxis der Glaubensverkündigung“. Begrüßenswert, daß ein Artikel nicht nur auf die Schwierigkeiten, sondern auch auf die Möglichkeiten der Katechese in den Sonderschulen hinweist.

Mit diesem 2. Band findet das Handbuch der Missio canonica seinen Abschluß. Es war ein Wagnis! Was vor uns liegt, ist kein Buch zur Vorbereitung auf die Missio canonica. Vielmehr ist dies Werk den „im Dienst des Glaubens“ stehenden Menschen eine wertvolle Hilfe, das Ganze zu sehen und immer wieder zum Ganzen zurückzufinden. Dafür sei den Herausgebern, den Mitarbeitern und dem Verlag gedankt.

F. Andreae

Bader, Joseph: Jugend in der Industriekultur. Ihre Verhaltensweisen zwischen Ideologie und Apparatur. 1910, 1933, 1960. — München: Manz-Verl. (1962) 357 S., Lw. 24,50 DM.

Der Rahmen des Werkes ist viel weiter gespannt, als es der Titel einer jugendsoziologischen Untersuchung vermuten ließe. Aber gerade der kulturkritische, soziologische, historische und psychologische Hintergrund, auf dem die mit exakten statistischen Methoden vorgenommenen Fragebogenuntersuchungen ausgewertet werden, gibt dem Buch die Aktualität, die an Bedeutung dem „Ende der Neuzeit“ von Romano Guardini entspricht, das hier von der Empirie her sehr glücklich ergänzt wird. Wer sich mit der Industriekultur, wie sie für uns bestimmend geworden ist, auseinandersetzt und Wege sucht, ihren Anforderungen auf eine positive christliche Weise gerecht zu werden, wird hier einen zuverlässigen Wegweiser finden, der auch mithelfen kann, brauchbare Grundlagen für eine Reform der Schulpädagogik zu schaffen. Wie man im einzelnen auch zu manchen Gedanken und Beweisführungen des Verfassers stehen mag — das Werk verdient eine Diskussion, die sich (im Sinne Baders) nicht an Ideologien, sondern an nüchternen Tatsachen orientiert.

Dieser „Beitrag zur Sozial-Psychologie“ (S. 53) führt zu dem empirisch sorgfältig gewonnenen Ergebnis, daß „der Stempel, den die Jugend von 1960 an sich trägt, ... seine Prägung von der Naturwissenschaft, den geschichtlichen Katastrophen, der Wirtschaft

und Technik und dem Einfluß der Politik“ (S. 322) bezieht. Aber das Werk „greift über die Sozialpsychologie insofern hinaus, als das einfache Wissen um die elementaren Tatsachen und Zusammenhänge des Miteinanderlebens von Menschen in einer von Menschen veränderten Umwelt als Teilhabe an der Weiterentwicklung der Schöpfung bis zu ihrer Vollendung verstanden wird“ (S. 53). Diese Umwelt des „industriellen Weltzeitalters“ (S. 103) ist an die Stelle des christlich-abendländischen Zeitalters getreten. In ihr ist „die Welt der großen Firmen und ihr Verhältnis zur industriellen Gesellschaft heute schon wichtiger als alles das, was in den Ideologien der politischen Parteien gesagt und getan wird“ (S. 102). Spricht man die Jugend von 1960 auf diese modernen Entwicklungskräfte, die der Verfasser in positive Relation zum christlichen Schöpfungsauftrag setzt, an, so „ist sie sehr hellhörig, interessiert und offensichtlich auch bereit, sich zu engagieren“ (S. 103). Die Autoritätskrise aber, die besonders die Schule beschäftigt, beruht darauf, daß die Umwelt der Tatsachen zugunsten einer ideologisch eingestellten Pädagogik beiseitegeschoben wird, so daß die Jugend spürt: „Es stimmt nicht.“ I. Rochoil-Gärtner

Höfner, Joseph: Christliche Gesellschaftslehre. — Kevelaer: Butzon & Bercker (1962). 261 S. (Berckers Theologische Grundrisse Bd. 1) kart. 9,80 DM, Lw. 12,80 DM.

Von Christlicher Gesellschaftslehre als eigenständigem Zweig der Wissenschaft zu reden, ist vielfach noch umstritten. Es wird daher mit Dankbarkeit empfunden, daß der Verfasser, der seinem Buch den gleichen Titel gibt, mit einer Definition und einer Standortbestimmung dieser christlichen Gesellschaftslehre beginnt (S. 22 ff.). Die gesicherten Ergebnisse der empirisch-systematischen Soziologie, der Sozialgeschichte, der Sozialpsychologie und der Bevölkerungswissenschaft sollen in dem Bemühen, die gottgesetzten und unwandelbaren Werte und Ordnungen mit der Analyse des gegenwärtigen Zeitalters zu verbinden, sorgfältige Beachtung und Auswertung finden (S. 25).

Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Zunächst geht es um grundlegende Fragen über die Gesellschaft und deren Ordnungsprinzipien; an sie schließt sich eine Darstellung des Ordnungsgefüges der Gesellschaft an.

Der Verfasser gibt sich durchweg nicht mit einer soziologischen und sozialphilosophischen Deutung zufrieden, sondern weist immer wieder in den Bereich der Sozialtheologie hinein (vgl. die soziale Natur des Menschen als Gliedschaft am Leibe Christi und Abbild der Trinität [S. 33] oder das gemeinschaftsbildende Prinzip als Nachfolge und Liebe [ebd.]). Bemerkenswert und bezeichnend ist der Gedanke, daß die Massenhaftigkeit der Lebensverhältnisse in der industriellen Gesellschaft nicht einfach negativ bewertet wird (S. 38). Die industrielle Gesellschaft ist wie jede andere „kairos“, in dem der Mensch sein Ziel erreichen soll und auch erreichen kann. Bei der Behandlung des Solidaritätsprinzips nimmt der Verfasser eine vom Solidarismus abweichende Stellung ein (vgl. S. 41); er bekennt sich zur Eigenständigkeit des Subsidiaritätsprinzips (S. 50 f.) und tritt ausführlich für das Naturrecht ein. Er unterscheidet dabei das Wesen des Menschen und die konkrete geschichtliche Natur und gewinnt so einen klaren Ansatzpunkt. Bei der umstrittenen Definition der sozialen Gerechtigkeit entscheidet sich Höfner für die Gleichsetzung mit der recht verstandenen legalen Gerechtigkeit und ist so der Mühe enthoben, sie gegenüber den drei klassischen Formen der Gerechtigkeit als eigenständige Größe argumentieren zu müssen (S. 69). Die soziale Liebe wird als vornehmste soziale Tugend besonders hervorgehoben (S. 70).

Im zweiten Teil des Buches handelt der Verfasser zunächst von der Ehe und legt dabei besonderen Wert darauf, die bleibende Wesensgestalt angesichts der modernen Phänomene herauszuarbeiten. Funktionswandel und Funktionsschwund der Familie finden starke Beachtung (S. 106–110). Geschichtliche Rückblicke geben der grundsätzlichen Sinndeutung von Arbeit und Beruf viel Farbe. Der Verfasser scheut sich nicht, seine Aussagen auf die Arbeits- und Berufsverhältnisse der industriellen Gesellschaft anzuwenden; er eröffnet damit ein weites Feld der Problematik. Bei der Lehre von der Wirtschaft findet die weltanschauliche Bewertung des Sachzieles die verdiente Vorrangstellung. Liberalismus und Sozialismus, auch in ihren modernen Formen, werden gegen die christliche Auffassung abgegrenzt (vgl. S. 153 f. u. S. 161 ff.). In der Staatslehre findet man die oft übersehene Verantwortung des Menschen für den Staat (S. 227 f.), ebenso auch eine Weiterführung in den Bereichen: Kirche und Partei, Völkergemeinschaft und Entwicklungshilfe (vgl. S. 236 ff.).

Höfners Christliche Gesellschaftslehre ist ein Buch für Christen über die moderne Welt, das nicht nur urteilt und verurteilt, sondern orientiert. Die katholische Soziallehre erscheint auf dem neuesten Stand. Die dem Verfasser eigene methodische Kategorisierung (vgl. S. 29, 114, 73 u. a.) ist keineswegs vorschnelle Vereinfachung. Sie bringt, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu stellen, Klarheit und Übersichtlichkeit. Wissenschaftlich knapp und doch tief, keineswegs trocken und langatmig, wird es nicht nur den Schülern des Verfassers, denen es gewidmet ist, sondern auch der sozialen Bildungsarbeit eine willkommene Hilfe sein.

A. Weyand

Rahner, Hugo, SJ: Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben. 2. verb. Aufl. — Innsbruck — Wien — München: Tyrolia-Verl. 1962. 156 S. kart. (Tyrolia-Taschenbücher, Bd. 15) 5,80 DM.

Die erste Auflage erschien 1950, im Jahre der Verkündigung des Dogmas von der Aufnahme Mariens in den Himmel. „Das Buch will keine theologische oder patristische Abhandlung sein, sondern ein Wort der Frömmigkeit, eine Wegweisung in die Geheimnisse des geistlichen Lebens an Hand der tiefen Gedanken der Kirchenväter und der Theologen einer Zeit, die noch wußte um die Formung des Denkens und Betens aus den Mysterien des Glaubens.“ (Vorwort, S. 7) Den Ansatzpunkt nimmt der Verfasser von dem Gegensatz, den manche zu sehen meinen zwischen „dem neubelebten Verständnis für das sakramentale und liturgische Leben der Mutter Kirche“ und einer „zunächst mehr dogmatischen Entwicklung, die den Glaubenswahrheiten von Maria der Mutter des Gottmenschen eine immer klarer ausgeprägte Gestalt gibt“. Die Auflösung des scheinbaren Gegensatzes: „Wir müssen wieder lernen, Maria in der Kirche zu sehen und die Kirche in Maria.“

P. Rahner zeigt zunächst, reich belegt aus den Gedanken der Kirchenväter, unter den Überschriften „Immaculata, Immerwährende Jungfrau, Gottesgebärerin, Mutter der Gläubigen“, wie das Leben der Gottesmutter Vorbild des Wesens und des Geschickes der Kirche ist. In weiteren sechs Kapiteln wird sodann, wiederum schöpfend aus der Weisheit der heiligen Väter, die marianische Sicht des Kirchengheimnisses angewandt auf das persönliche geistliche Leben. Überschriften wie „Maria am Taufbrunn, Wachstum des Herzens, Geist und Herz“ mögen einen Begriff davon vermitteln. — Das dünne Bändchen breitet eine Fülle des Reichtums aus. Es trifft ohne Zweifel auf ein tieferliegendes Interesse, wie auch die Übersetzung ins Spanische, Englische und Französische zeigt. Es wird von Nutzen sein können in einer Zeit, in der durch das II. Vaticanum die Fragen nach der Kirche so aktuell geworden sind, wo zugleich, auch um der getrennten Christen willen, um eine gesunde, ausgewogene, von ihren echten Wurzeln her gesehene Marienverehrung gerungen wird. Aus all dem darf man dem wertvollen Büchlein einen vermehrten Leserkreis wünschen.

K. Zander

Herrmann, Hilde: Schwache Punkte im Glaubensleben. — Frankfurt a. M.: Knecht-Carolusdr. (1961). 131 S. Ppb. 7,80 DM.

Es ist das erste Buch der Verfasserin. Weder in der Wahl der Themen noch in der Art der Darstellung ist Systematik angestrebt. Es werden einfach Fragen — durchaus aktuelle — herausgegriffen, allerdings in der Überzeugung, daß „alles mit allem zusammenhängt und von jeder Ecke her die Mitte und die Kraft unseres Glaubens bestätigt oder in Frage gestellt werden kann“ (S. 15). Die Form der Darstellung ist essayhaft, aufgelockert, oft mehr anregend als ausführend. Es entspricht dem Anliegen des Buches, das aus dem Zustand der Gewöhnung, aus allzu großer Selbstsicherheit dem Glauben gegenüber herausreißen will. Die Zusammenstellung der in dem Buch erwähnten Schriften (S. 131) zeigt, daß die Verfasserin von sehr zeitnahen Autoren Anregungen empfangen hat.

K. Zander

Keller, James: Für jeden Tag etwas. Aus dem Amerikanischen übers. von Irene Steidle. — Aschaffenburg: Pattloch Verl. 1961. XII, 365 S. Lw. 14,80 DM.

P. James Keller M.M., 1900 in Kalifornien geboren, ist der Gründer der Christophorusbewegung. Sie will unter Verzicht auf äußere Organisation dazu beitragen, daß möglichst viele ihre Verantwortung dafür erkennen, daß die Liebe und Wahrheit Christi in das Leben getragen werden, und zwar im Rahmen der Einwirkungsmöglichkeiten, die der einzelne auf die christliche Gestaltung des öffentlichen Lebens in seinen vielfältigen Bereichen hat. Eine besondere Hilfe dafür wollen die Christophorusbücher geben als Anleitung zu Besinnung und Gebet. Denn, wie der Verfasser betont: „Jede Handlung, die vor dem allmächtigen Gott verdienstvoll ist und den Mitmenschen bleibenden Nutzen bringt, muß auf Überlegung und Gebet gegründet sein.“ — In diese Reihe der Christophorusbücher gehört auch das vorliegende Werk. Es bringt jeweils eine Seite für jeden Tag des Jahres. Der Aufbau ist stets der gleiche: Zu Beginn eine Begebenheit, ein Ausspruch oder sonst eine sachliche Feststellung. Dann ein paar kurze Gedanken darüber, die ausmünden in ein Schriftwort und abschließend zusammengefaßt werden in einer stoßgebetartigen Bitte. — Das Buch ist unproblematisch, nüchtern und ganz auf das Praktische, auf das Tun ausgerichtet. Es spiegelt sich darin das Motto der Christophorusbewegung: „Es ist besser, eine Kerze anzuzünden, als über die Dunkelheit zu schimpfen.“

K. Zander

Marie de l'Incarnation: Zeugnis bin ich Dir. Übers. aus dem Französ. von M. M. P. Desaing. — Luzern: Rüber-Verl. 1961. 279 S. Lw. 18,80 DM.

Marie de l'Incarnation (Marie Guyard). Die Hauptdaten ihres Lebens: 1599 in Tours geboren. Mit 18 Jahren Heirat. Ein Sohn. Früher Tod des Gatten. Mit 30 Jahren Eintritt bei den Ursulinen in Tours. Neun Jahre später als Missionarin nach Quebec (Kanada). In Quebec gestorben 1672. — Marie de l'Incarnation besaß eine hohe mystische Begnadigung. Henri Brémond nennt sie in seiner „Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France“ die bedeutendste Mystikerin Frankreichs, eine der erhabensten der Gesamtkirche, und Bossuet bezeichnet sie als die französische Teresa von Avila.

Auf Ersuchen ihres jeweiligen Beichtvaters hat die Ehrwürdige zwei Berichte über ihr inneres Leben verfaßt, einen in Tours 1633 und einen zweiten in Quebec 1654. Dom Albert Jamet, Mönch der Abtei Saint Pierre-Solesmes, hat in seinem Buch, dem er den Titel „Témoignage“ gab (erschienen 1932 bei Gabriel Beauchesne, Paris), beide Berichte verarbeitet, indem er den ausführlicheren von 1654 zugrunde legte und mit Hilfe des Berichtes von 1633 ergänzte. Weggelassen wurden lediglich viele Einzelheiten über den äußeren Verlauf ihres Lebens. Dom Jamet versichert aber, daß selbst Anbringen von Übergängen, Ersetzen veralteter Ausdrücke, moderne Interpunktion nur geschehen seien nach genauem vergleichendem Studium der verschiedenen Quellen, so daß die Komposition der M. Marie durchaus gewahrt blieb. — Dieses Werk von Dom Jamet liegt uns nun in einer vortrefflichen Übersetzung vor, die wir M. Maria-Petra Desaing OSU (Calvarienberg-Ahrweiler) verdanken. Das Geleitwort schrieb Abt Petrus Borne, Tholey. Eine längere Einführung von Dom Jamet hebt die charakteristischen Züge im inneren Leben von Marie de l'Incarnation heraus.

Das Erstaunlichste an dieser Selbstbiographie ist, daß darin die Darstellung aller Stufen des mystischen Lebens geschieht in einer einfachen, allgemein verständlichen Sprache. Wir finden keine in mystisches Halbdunkel getauchten Bilder und Gleichnisse, alles zeigt klare Durchsichtigkeit. Trotzdem ist nichts geopfert von dem, was unser natürliches Fassungsvermögen übersteigt. „Sie sagt die erhabensten Dinge ganz einfach, und je mehr die Zeit vorangeht und die Schleier der Ewigkeit sich heben, fast ohne Staunen, wie jemand, der mit der Majestät Gottes vertraut ist und sich in seiner Erhabenheit zu Hause fühlt“ (Einführung, S. 19). Allerdings setzt die Lektüre des Buches ein gewisses Vertrautsein mit geistlichen Dingen voraus und die Fähigkeit zu aufmerksamem und besinnlichem Lesen. Dann wird man es aber nie aus der Hand legen, ohne innerlich gestärkt und erhoben zu sein. Dom Jamet spricht ja die Überzeugung aus, in der ihn wohl die Schriften von Marie de l'Incarnation bestärkt haben, daß der Heilige Geist in den Mystikern das Programm ausführt, das für jede Seele aufgestellt ist zur Entfaltung des vollen Reichtums der Kindschaftsgnade, daß sie Zeugen des ewigen Lebens sind — von daher auch der Titel des Buches — und es vorweg auf dieser Erde genossen haben, daß sie uns von ihrer Freude mitteilen und uns mitziehen möchten, damit im Vergessen alles übrigen unsere Freude sich vollende und erfülle (Einführung, S. 29). Aber auch für wissenschaftliche Zwecke vermag das Buch eine Fundgrube zu sein. Man darf in dieser Hinsicht wohl der Übersetzerin zustimmen, wenn sie in ihrem Nachwort schreibt: „Die Schriften der ehrw. Mère Marie de l'Incarnation sind wertvoll für Theologen, Theoretiker der Mystik und Seelenführer. Historiker finden in ihnen kostbares Material über die religiöse Renaissance des 17. Jahrhunderts, die Kolonisations- und Missionsarbeit unter Ludwig XIII. und Ludwig XIV. und über die politischen und religiösen Anfänge Kanadas. Den Philosophen und Psychologen bieten sie die „herrlichste Literatur der Introspektion“ (Henri Brémond).“

K. Zander

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

KIRCHENGESCHICHTE

- Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte.** Im Auftr. d. Ges. f. mittelrh. Kirchengeschichte in Verb. mit ... hrsg. von Ludwig Lenhart u. Anton Ph. Brück. Jg. 14. — Speyer: Jaeger 1962. 599 S. brosch. 16,50; Hlw. 18,50 DM.
- Augustinus (Aurelius):** Die Regel des heiligen Augustinus. Mit Einf. u. Erkl. von Adolar Zumkeller, OESA. — Würzburg: Augustinus-Verl. (1962). 116 S. Ppb. 5,40 DM.
- Festugière, André-Jean OP:** Ursprünge christlicher Frömmigkeit (Les Moines d'Orient. I, deutsch). Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum d. altchristl. Orients. (Ins Deutsche übers. von Eva Feichtinger.) — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1963). V, 152 S. Lins. 14,80 DM.
- Hagen, August:** Gestalten aus dem Schwäbischen Katholizismus. 4. Teil. — Stuttgart: Schwabenverl. (1963). 399 S. Lw. 16,80 DM.
- Wackerzapp, Herbert:** Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440—1450). Hrsg. von Josef Koch. — Münster, Westf.: Aschendorff (1962). XVII, 176 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. 39, H. 3.) Zugl. erw. Diss. kart. 24,— DM.
- Lackmann, Max:** Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf d. II. Vatikan. Konzil. — Graz, Wien, Köln: Verl. Styria (1963). 404 S. Paperback 13,80 DM.
- Tyskevic, S.:** Die Einheit der Kirche und Byzanz (Edinstvo Cerkvi i Vizantija, deutsch). Übers. u. hrsg. von Fr. Karl Liesner, SJ. — Würzburg: Augustinus-Verl. 1962. VIII, 112 S. (Das östliche Christentum. N. F. H. 16.) brosch. 16,20 DM.

BIBLISCHE THEOLOGIE

- (Acta apostolorum, deutsch.)** — Die Apostelgeschichte. Übers. u. erkl. von Gustav Stählin. (10. Aufl. = 1. Aufl. d. neuen Bearb., mit 3 Kt. u. 6 Pl.) — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 342 S. (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd. 5.) brosch. 14,80 DM.
- Haag, Ernst:** Studien zum Buche Judith. Seine theol. Bedeutung u. literar. Eigenart. — Trier: Paulinus-Verl. 1963. XV, 133 S. (Trierer theol. Studien. Bd. 16.) Zugl. Theol. Diss. Trier 1961/62.
- Jeremias, Gert:** Der Lehrer der Gerechtigkeit. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1963). 376 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Bd. 2.) T. 1 zugl. Theol. Diss. Heidelberg. brosch. 32,— DM.
- Das Psalmengebet.** Übers. u. erkl. von Peter Morant OFMCap. 2., neubearb. Aufl. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1963). XII, 1212 S. Lw. o. Pr.
- Psalmengebetbuch.** Übers. von Romano Guardini. Einf. von Heinrich Kahlefeld. (Zsgest. u. hrsg. von Karl Heinz Grenner u. Irmgard Pahl.) — München: Kösel (1963). 211 S. kart. 5,50 DM; Lw. 6,80 DM.
- Trigt, F. van:** Die Geschichte der Patriarchen. Genesis 11, 17—50, 26 (De verhalen over de aartsvaders, deutsch. Übers. aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf). — Mainz: Matthias-Grünwald (1963) 133 S. Lw. 10,80 DM.

DOGMATIK UND FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Beumer, Johannes SJ:** Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1962. 138 S. (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1, Fasz. 4.) brosch. Subskr.-Preis 21,— DM; Normalpreis 24,80 DM.
- Bosc, Jean — Jean Guilton — Jean Daniélou:** Geeint durch das, was trennt (Le Dialogue catholique-protestant, deutsch). Ein kath.-protestant. Gespräch. Mit einem Geleitwort von Albert Brandenburg. (Die Übers. aus d. Franz. besorgte Johannes Madey.) — Graz, Wien, Köln: Verl. Styria (1963). 163 S. Lw. 9,80 DM.
- Breton, Stanislas:** Mystique de la passion. Etude sur la doctrine spirituelle de S. Paul de la Croix. — (Tournai:) Desclée (1962). 252 S. brosch. o. Pr.
- Ferrier, Francis:** Das Geheimnis der Menschwerdung (L'Incarnation, deutsch. Aus d. Franz. übertr. von Nora Scheitgen). — Aschaffenburg: Pattloch (1963). 149 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 5, Bd. 8) brosch. 4,50 DM.
- Guardini, Romano:** Glaubenserkenntnis. Versuche z. Unterscheidung u. Vertiefung. — (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1963.) 186 S. (Herder-Bücherei. Bd. 141.) brosch. 2,50 DM.
- Guelluy, Robert:** La Création. — (Tournai:) Desclée (1963). XXI, 164 S. (Le mystère chrétien. Théologie dogmatique.) brosch. o. Pr.

- Hasenfuß, Josef: Glauben, aber warum? Fundamentaltheologie, Apologetik. — Aschaffenburg: Patloch (1963). 214 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 3, Bd. 9.) brosch. 4,50 DM.
- Korbacher, Joachim: Außerhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtl. Unters. über Kirche u. Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus. — München: Hueber 1963. XII, 216 S. (Münchener theologische Studien. 2, Bd. 27.) Zugl. Theol. Diss. Würzburg, brosch. 28,— DM.
- Kueng, Hans: Kirche im Konzil. — (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1963.) 220 S. (Herder-Bücherei, Bd. 140.) brosch. 2,50 DM.
- Roeper, Anita: Die anonymen Christen. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1963.) 154 S. Lw. 11,50 DM.
- Texte der Kirchenväter. Eine Ausw. nach Themen geordnet. (Zsgest. u. hrsg. von Alfons Hellmann unter wissenschaftl. Mitarb. von Heinrich Kraft.) Bd. 1. — München: Kösel (1963). 663 S. Lw. Subskr.-Pr. (bei Abnahme aller Bände) 25,— DM; bei Einzelabnahme 29,50 DM.
- Thurian, Max: Eucharistie (L'Eucharistie, deutsch). Einheit am Tisch d. Herrn? (Aus d. Franz. übers. von Helmut Hochstetter.) — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.; Stuttgart: Kreuz-Verl. (1963.) XXXIX, 270 S. Lw. 19,80 DM.

MORALTHEOLOGIE

- Berg, Ludwig: Von der Liebe. (1. Aufl.) — Leutesdorf a. Rh.: Johannes-Verl. (1963.) 126 S. (Der katholische Mensch. Nr. 1.) brosch. 2,50 DM.
- Gruendel, Johannes: Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter. — Münster/Westf.: Aschendorff (1963). LI, 680 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. 39, H. 5.) Zugl. Theol. Diss. München 1959. kart. 84,— DM.
- Schlette, Heinz Robert: Der Anspruch der Freiheit. Vorfragen polit. Existenz. — München: Kösel (1963). 133 S. kart. 6,80 DM; Lw. 8,80 DM.

KATECHETIK UND PASTORALTHEOLOGIE

- Bertel, Michael: Wir zeichnen den Katechismus. 100 Tafelskizzen. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1963.) 123 S. kart. S. 58,—; DM/Sfr. 9,80.
- Carré, A.-M. OP: Das wahre Antlitz des Priesters (Le vrai visage du prêtre, deutsch). — (Graz, Wien, Köln:) Verl. Styria (1963). 184 S. Lw. 11,80 DM.
- Dreher, Bruno: Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine theol.-kerygmatische Gegenüberstellung. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1963). XI, 295 S. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge. Bd. 18.) Zugl. kath.-theol. Hab.-Schr. Tübingen 1960. kart. 28,— DM.
- Goust, François: Der Weg, der zur Liebe führt. Für junge Menschen und ihre Erzieher (En marche vers l'amour, deutsch, Aus d. Franz. übertr. von Monika Mayr). — Stuttgart: Schwaben-Verl. (1963). 288 S. Lw. 13,80 DM.
- Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Hrsg. von Joseph Höffner u. Wilhelm Heinen. Bd. 4. — Münster: Regensburg 1963. 237 S. Lw. 20,— DM.
- Michonneau, Georges: Kein Christenleben ohne Gemeinschaft (Pas de vie chrétienne sans communauté, deutsch). Geleitet von Yves Congar. (Die Übertr. ins Deutsche besorgte Käthe Friederike Krause.) — Stuttgart: Schwaben-Verl. (1962.) 140 S. (Peter-u. Paul-Bücherei.) Lw. 7,90 DM.
- Pinsk, Johannes: Gedanken zum Herrenjahr. Hrsg. von Theodor Schnitzler. Bearb. von Ingo Mainka. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1963.) 219 S. Lw. 15,80 DM.
- Der Priester im Anruf der Zeit. Hrsg. vom Bischof. Ordinariat Eisenstadt, Seelsorgeabt. — Wien: Herder (1963). 156 S. brosch. 9,80 DM.
- Thomas, Joseph SJ: Lebensstufen — Glaubensstufen (Croire en Jésus Christ, deutsch). Wachstum u. Krisen d. Glaubens. (Ins Dt. übers. von Ludwig Reichenpfader.) — (Graz, Wien, Köln:) Verl. Styria (1963). 200 S. Lw. 11,80 DM; kart. 6,80 DM.
- Weyand, Alfons: Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum. — Münster/Westf.: Aschendorff (1963). 222 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Bd. 14.) kart. 17,— DM; geb. 19,— DM.
- Wuerbel, Werner: Handbuch zum neuen österreichischen Katechismus der katholischen Religion. Mit einem Geleitw. von Paul Rusch. T. 1. Unser Glaube an Gott. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1963.) 141 S. kart. S. 48,—; DM/Sfr. 7,80.

In diesem Werk des Franziskaner-Theologen und Dogmatikers Alexander Gerken geht es um Sinn und Ziel der Schöpfung und ihrer Geschichte in der Theologie des großen mittelalterlichen Kirchenvaters Bonaventura. Es ist überraschend, wie stark die Grundthese Bonaventuras, daß nämlich die Schöpfung das Ziel ihrer gesamten Entwicklung in der Inkarnation, im Gottmenschen Jesus Christus hat, durch die von Teilhard de Chardin ausgelöste Diskussion heute wieder in den Vordergrund gerückt ist.

Was Bonaventura auszeichnet, ist der Sinn für das Geschichtliche, ja geradezu ein Evolutionsdenken. Im Zentrum steht für den Theologen Bonaventura das Verhältnis des dreifaltigen Gottes zur Schöpfung und das Wirken der Dreifaltigkeit in der Gnade. Bonaventura steht hier in der Nachfolge der großen griechischen Kirchenväter. Schöpfung und Inkarnation werden als ein zusammenhängender Vorgang aufgefaßt, ohne daß der gnadenhafte Geschenkcharakter der Inkarnation dadurch unterhöhlt würde.

Das Buch wird über die Kreise der Fachtheologie hinaus überall dort auf Interesse stoßen, wo man an der von Teilhard de Chardin neuerlich aufgeworfenen Problematik Anteil nimmt.

Bei dieser Gelegenheit sei an die viel beachtete Studie des Franziskaners Sigismund Verhey erinnert, die unter dem Titel „Der Mensch unter der Herrschaft Gottes“ den Versuch einer Theologie des Menschen nach dem heiligen Franziskus von Assisi bringt (212 Seiten, Leinenband, 16 DM, Düsseldorf 1960 Patmos-Verlag).

ALEXANDER GERKEN OFM

Theologie des Wortes

Das Verhältnis
von Schöpfung
und Inkarnation
bei Bonaventura

360 Seiten,
Leinenband
34,- DM
Düsseldorf 1963

Patmos

Diese eben erschienene Arbeit bringt eine Darstellung und kritische Würdigung der rheinischen Volksmissionen des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der katholischen Bewegung. Dem Ringen um die Freiheit der Kirche von den Fesseln des Staatskirchenrechts entsprach eine innere Erneuerungsbewegung, die sich zunächst nur zögernd, dann aber stürmisch Bahn brach.

Der Gedanke einer geistlichen Erneuerung wurde seit dem Ende der 1830er Jahre von weiten Kreisen des Klerus und der Laien (Lehrerschaft) aufgegriffen, die wieder eingeführten Exerzitien fanden begeisterten Zuspruch. Eine Konsequenz dieser Entwicklung war die Forderung nach Volksmissionen. So war der Boden vorbereitet, als das Jahr 1848 der Kirche die Freiheit des Apostolats brachte.

Nach anfänglichem Zögern und Widerstand des konservativen Teils des Klerus setzte Erzbischof Geissel 1850 die erste Volksmission in Köln durch und leitete damit eine Reihe der größten Volksmissionen ein, die die Kirchengeschichte kennt. Nach wenigen Jahren aber zeigte sich schon eine deutliche Ermüdung. Nach vor dem Kulturkampf rang man um neue Formen.

Die Arbeit schließt mit dem Wiederaufkommen der Missionen nach dem Kulturkampf und dem Beginn einer ernsthaften Krise. Sie zeigt die Grenzen der herkömmlichen Mission, so wie sie schon damals erkannt wurden, aber auch ihre fruchtbaren und heute noch beachtlichen Ansätze.

Das Buch dürfte bei der aktuellen Diskussion um neue Formen der Volksmission für Theologen, Seelsorgsgeistliche und Ordenspriester, die in der Volksmission tätig sind, besonders wertvoll sein.

ERWIN GATZ

Rheinische Volksmission

im 19. Jahrhundert

Dargestellt am Beispiel
des Erzbistums Köln

Ein Beitrag zur Geschichte
der Seelsorge im Zeitalter
der katholischen
Bewegung

Studien zur Kölner
Kirchengeschichte
Band 7
216 Seiten, kartoniert
19,80 DM

Düsseldorf 1963

schwann

IM DIENST DES GLAUBENS

HANDBUCH DER MISSIO CANONICA

Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrten
hrsg. von Norbert Rocholl und Ingeborg Rocholl-Gärtner.

Band 1:

Die theologischen Grundlagen der Glaubensverkündigung

Gr. 80, XVI und 542 Seiten, Leinen 32 DM

Band 2:

**Die psychologisch-pädagogischen und berufskundlichen
Grundlagen der Glaubensverkündigung**

Gr. 80, VIII und 478 Seiten, Leinen 28 DM

Das Werk bietet erstmals geschlossen die gesamten Grundlagen für die Erlangung der Missio canonica und ihre fruchtbare Ausübung. Es ist deshalb für alle, die Religionsunterricht zu erteilen haben oder sich darauf vorbereiten.

„Die beiden Bände bilden ein im deutschen Sprachraum einzigartiges katechetisches Handbuch. Es wird eine unersetzliche Hilfe für alle in der ‚Missio canonica‘ Tätigen sein, aber auch jedem interessierten Laien wertvolle Dienste leisten und — das sei betont — ebenso dem Theologiestudenten und dem Seelsorger, vor allem auch dem, der schon lange in der Praxis steht und nicht die Zeit findet, sich an Hand der Fachliteratur mit den ‚Entwicklungen‘ in Theologie, Psychologie und Pädagogik vertraut zu machen.“

Dr. Richard Völkl in „Caritas“, Freiburg

„Das Buch gehört in alle katholischen Schulen.“

„Der kath. Erzieher an der Saar“

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

Philosophen des 20. Jahrhunderts

MARTIN BUBER

Herausgegeben von Paul Arthur
Schilpp und Maurice Friedman

Autobiographische Fragmente von Martin Buber. 29 erklärende und kritische Aufsätze über Bubers Philosophie aus der Feder führender in- und ausländischer Gelehrter sowie Bubers Antwort auf die Ausführungen seiner Fachkollegen. Bibliographie der Schriften von Martin Buber.

660 Seiten, 1 Porträtfoto, Ln. 68,— DM

Der Martin Bubers Philosophie gewidmete Band hat in unserer Reihe „Philosophen des 20. Jahrhunderts“ einen besonders gemäßen Platz: nicht nur weil Bubers Philosophie des Dialogs in aller Welt Anerkennung gefunden und ihn als einen bedeutenden Philosophen der Gegenwart legitimiert hat, sondern auch weil das dieser Reihe zugrunde liegende Prinzip dasjenige des Dialogs ist. Eine Gruppe von angesehenen Philosophen und Gelehrten aus verschiedenen Gebieten des Wissens hat sich an diesem Band beteiligt, um der Vielfalt von Martin Bubers Werk gerecht zu werden.

Fordern Sie bitte unseren ausführlichen Prospekt an.



W. Kohlhammer
Stuttgart

Neuerscheinung!

M. Poncelet

Das Geheimnis von Blut und Wasser im Evangelium des hl. Johannes

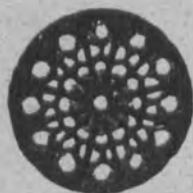
Aus dem Französischen
übersetzt von Norbert Rocholl

142 Seiten, Leinen 6,80 DM

Die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu leidet unter manchen Sentimentalitäten und unangemessenen bildlichen Darstellungen. Und doch zielt sie auf einen zentralen Punkt der göttlichen Offenbarung und der ihr gemäßen Antwort des Menschen. Das Evangelium des heiligen Johannes kreist um die erlösende Liebe Gottes, die uns in Christus erschienen ist, und läßt ihre Offenbarung in der Eröffnung der Seitenwunde des Herrn am Kreuz gipfeln. Es ist das Verdienst der vorliegenden kleinen Schrift, diesem Mysterium der göttlichen Liebe in tiefdringender Meditation nachzugehen, die den Gehalt des Schriftwortes erschließt und so die Herz-Jesu-Mystik theologisch-biblisch fundiert. Priester und Laien werden aus der Durchbetrachtung dieser Gedanken reichen Gewinn für ihr geistliches Leben schöpfen.

PAULINUS-VERLAG, TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 • TELEFON 2938



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

Lentzen-Deis

Import und Export

Bernkastel-Kues
an der Mosel

Mehwein • Kollerei
Ausländische • Süße • Mehweine

Neue Papst-Biographien

Sandfuchs-Döpfner: Papst Paul VI.
128 Seiten, 32 Kunstdrucke, 3 DM

Slominski: Der neue Papst Paul VI.
ca. 60 Seiten und 90 Fotos ca. 6,80 DM

Baumann: Papst Paul VI.
140 Seiten mit Fotos 3,80 DM

Capovilla: Johannes XXIII.
Papst des Konzils, der Einheit und
des Friedens.
ca. 240 Seiten, 27 Fotos ca. 18 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

HUGO VON ST. VIKTOR

Mystische Schriften

Ausgewählt, aus dem Lateinischen
übertragen und eingeleitet
von Paul Wolff

128 Seiten, Leinen 7,80 DM

Hugo von St. Viktor war der bedeutendste Mystikertheologe des 12. Jahrhunderts. Aus dem Gedankenreichtum seiner Schriften, vor allem der herrlichen Schrift über das „Angeld der Seele“, legt Paul Wolff eine vorzügliche Auswahl in ausgezeichnete Übertragung vor.

PAULINUS-VERLAG TRIER

02 TAB
Bibliotheca Seminali Gladbach 6. SEP. 1963

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

72. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 5

September/Oktober 1963

INHALT

AUFSATZE

Diego Arenhoevel OP, Walberberg bei Bonn
Die Eschatologie der Makkabäerbücher

Erwin Iserloh, Trier

Werner von Oberwesel.

Zur Tilgung seines Festes im Trierer Kalender

Alfred Kleinermeiert, Linz (Rhein)

Die kirchliche Freiheit in den Konkordaten seit 1800

KLEINERE BEITRÄGE

Linus Hofmann, Trier

Laienmissionare und Laienmission in Italien

Placidus Berger OSB, Münsterschwarzach

Die sogenannten Anselmischen Fragen, ein Element
mittelalterlicher Sterbeliturgie

Heinrich Groß, Trier

Zum rechten Verständnis des Alten Testaments

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

Die stärkere biblische Orientierung der gesamten Theologie verlangt auch eine entsprechende Verkündigung und Katechese. Dies gilt in besonderer Weise für das Lehrstück von den „Letzten Dingen“; es muß in inhaltlicher und formaler Hinsicht neu durchdacht und anders akzentuiert werden. Spricht man doch in unseren Tagen noch vom „unbekannten Evangelium“, wenn es um jene Ereignisse geht, die mit der Parusie Christi Wirklichkeit werden.

Die aus einer Fülle von Quellen schöpfende historisch-kritische Untersuchung über den Gestaltwandel der Eschatologiekatechese von der vorreformatorischen Zeit bis zum deutschen Katechismus von 1955 bezeugt eindringlich, daß die Glaubenswahrheiten von der Vollendung des Heilswerkes Christi am Einzelnen, an der Menschheit und am Kosmos meist in sehr unzureichender Weise verkündet wurden. Nur selten waren die Eschata bevorzugtes Thema der Frohbotschaft; sie dienten oft mehr einer fragwürdigen Drohbotschaft, wurden herabgewürdigt zum Tummelplatz volkstümlicher und philosophischer Vorstellungen oder auch in den Anhang der Katechese abgedrängt.

Nur in der aufgezeigten Gesamtschau des heilsgeschichtlichen und christozentrischen Ordnungsprinzips kann einer hoffnungsarm gewordenen Christenheit und einer von irreführenden Missionismen gefährdeten Welt die Heilsbedeutung der unverkürzten eschatologischen Botschaft nahegebracht werden. Die umfassende, dynamische und wahrhaft tröstliche Vollendungsbotschaft darf dem bedrohten Menschen unserer Gegenwart nicht vorenthalten werden.

GEORG MOSER

Die Botschaft von der Vollendung

Eine materialkerygmatische Untersuchung über Begründung, Gestaltwandel und Erneuerung der Eschatologie-Katechese

In der Reihe:

„Katechetische Studien“

365 Seiten

kartonierte mit Schutzumschlag

24,60 DM

Düsseldorf 1963

Patmos

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arens, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfsinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfsinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfsinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Musner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfsinum. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Die Eschatologie der Makkabäerbücher

Von Dr. theol. *Diego Arenhoevel* OP, Walberberg bei Bonn

Das Thema dieses Vortrages¹ ist, genau genommen, unmöglich. Eschatologie ist die Lehre von der Endzeit. Sie setzt die Einteilung aller Geschichte in zwei voneinander völlig verschiedene Abschnitte voraus: in die gegenwärtige Weltzeit des Kampfes oder der Finsternis, und die kommende Weltzeit des Heils und der Herrschaft Gottes². Findet sich die Vorstellung von den zwei Zeiten nicht, kann man füglich von „Eschatologie“ nicht reden.

Nun kennt 1 Makk einen kommenden Äon des Heils ebensowenig wie 2 Makk. Deswegen wäre es vergeblich, in diesen Büchern eine Eschatologie zu suchen. Mit dieser Feststellung wäre das Thema eigentlich schon abgetan.

Man kann jedoch auch weiterfragen: Warum gibt es in diesen Schriften keine Eschatologie? Es ist doch eigenartig, daß in führenden Kreisen des jüdischen Volkes um das Jahr 100 vor Christi Geburt das Drängen auf die Vollendung aller Geschichte, das die Zeitgenossen Jesu so beherrschte, keine große Rolle spielte. Liegt es etwa daran, daß gewisse Elemente der Eschatologie durchaus vorhanden sind, wenn auch auf nicht-eschatologische Weise? Konkreter: daß das Heil, welches die Eschatologie erst vom Ende der Geschichte erhofft, hier auf irgendeine Weise schon in der Gegenwart verwirklicht erscheint und so für Eschatologie gar kein Bedürfnis mehr besteht?

I

1 Makk ist ein Geschichtsbuch, und zwar eines der besten des Alten Testamentes. Es beschreibt die Geschichte Israels unter den drei Brüdern Judas, Jonathan und Simon. Für uns ist das irgendein verflossener Zeitabschnitt, den wir als „makkabäisch“ abstempeln und der uns nicht gerade übermäßig bemerkenswert erscheint. Für die Zeitgenossen jedoch war er angefüllt mit unerhörten Ereignissen. Seit mehr als 400 Jahren war das Zepter von Juda gewichen. Vom davidischen Königreich war nur eine kleine Gemeinde übriggeblieben, die in und um Jerusalem

¹ Der vorliegende Artikel ist der erweiterte und mit Anmerkungen versehene Text der Lectio, die der Verfasser am 5. Juni 1963 bei seiner Doktorpromotion in Trier gehalten hat. Er ist der Dissertation entnommen, die demächst in der Reihe der „Walberberger Studien“ unter dem Titel „Die Theokratie nach dem ersten und zweiten Makkabäerbuch“ erscheinen wird.

² Vgl. S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, London 1952, S. 32 f.; G. Fohrer, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, TLZ 85 (1960) 400–421: 403.

lebte³. Längst hatte man dort aufgehört, in der Geschichte mitzuwirken; Weltgeschichte wurde in anderen Städten gemacht. Die Juden durften froh sein, wenn die große Politik sie leben ließ. Aber selbst dieses bescheidene Glück ging verloren, als der Seleukidenstaat, aus nicht ganz geklärten Gründen⁴, beschloß, dieser winzigen Minderheit den Garaus zu machen. Die Ausübung der jüdischen Religion wurde unter Todesstrafe verboten. Die Mehrheit der Juden beugte sich wohl; die anderen wurden umgebracht, wenn sie nicht in die Wüste fliehen konnten. Es schien mit dem Judentum zu Ende zu sein. Damals herrschte unter manchen Frommen der Glaube, diese Welt sei von bösen Mächten und nicht von Gott beherrscht, und deswegen sei für Israel in dieser Welt nichts mehr zu erhoffen⁵.

In dieser aussichtslosen Lage kam die große Wende. Unter der Leitung der Makkabäer sammelte sich das zerstreute Israel, vertrieb die feindlichen Heere, reinigte das Volk von allen Verrätern. Es ging sogar zum Angriff über und eroberte sich zusehends das alte Reichsgebiet zurück, das seit vielen hundert Jahren verloren war. Unter Jonathan wird Israel wieder zu einer Macht im vorderasiatischen Raum. Die Geschichte war zu Israel zurückgekehrt.

Mit dem ersten Makkabäerbuch kehrt auch die Geschichtsschreibung wieder. Viele Jahrhunderte lang hatten die Frommen die jämmerliche eigene Geschichte nicht mehr für wert gehalten, aufgezeichnet zu werden. Im Verfasser unseres Buches ersteht dem Judentum gleich ein Meister in der Geschichtsschreibung, wie es kaum einen vor ihm gegeben hatte.

Man hat bisweilen geglaubt⁶, den Verfasser treibe nichts anderes als der Stolz auf die jüngst vergangenen Taten seines Volkes. Er sei ein begeisteter Patriot. Für Religion dagegen habe er wenig Gespür; denn nirgendwo nenne er Gott mit Namen, und nirgendwo führe er irgendein Ereignis auf das unmittelbare Eingreifen Gottes zurück. Alles erkläre sich bei ihm rein natürlich: mit der Tapferkeit der Juden, der Tüchtigkeit der makkabäischen Führer und einigen glücklichen Zufällen.

³ Vgl. dazu W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3. Auflage, hrsg. von H. Greßmann, Tübingen 1926, S. 61 f.

⁴ Vgl. dazu E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937, bes. S. 52–77; H. L. Jansen, *Die Politik Antiochos' IV.*, Oslo 1943; V. Tcherikover, *The Hellenistic Civilisation and the Jews*, Philadelphia/Jerusalem 1960, S. 175–185.

⁵ Vgl. dazu Bousset-Greßmann, a. a. O., 243 f. 251. 329. 331 ff. 341. 362 ff. mit zahlreichen Belegen; ähnlich F. Stier, *Gott und sein Engel im AT*, Münster 1934, S. 79 ff. 157.

⁶ Vgl. dazu J. C. Dancy, *A Commentary on I Maccabees*, Oxford 1954, S. 1–3; D. Rößler, *Gesetz und Geschichte*, Neukirchen 1960, S. 36; sehr viel vorsichtiger G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 3. Aufl. Göttingen 1959, S. 84.

Man könnte den Autor kaum ärger mißverstehen⁷. Die Frage, die ihn bewegt, ist durchaus theologisch: Welchen Platz nimmt die großartige Gegenwart, das makkabäische Wunder, in der Heilsgeschichte Israels ein? Gott lenkt die ganze Geschichte seines Volkes nach seinem Plan; dann mußte er auch die makkabäische Erneuerung in diesem Plan vorgesehen haben. Aber welche Bedeutung hat sie? Und welche Rolle spielen die Makkabäer selbst?

Der Verfasser liebt keine Spekulationen auf eigene Faust. Er sucht die Antwort in den Traditionen seines Volkes, in den „heiligen Büchern“ (12, 9). Dort forscht er vor allem nach Aussprüchen der Propheten, die vielleicht auf seine Gegenwart hindeuten. Und er glaubt sie zu finden.

Er hatte in seiner Geschichte zunächst die „große Drangsal“ (9, 27) zu beschreiben, in der der „Greuel der Verwüstung“ im Tempel errichtet wurde (1, 54). Hatte das nicht besonders der Prophet Daniel⁸ genau vorausgesagt⁹? Diese furchtbare Not war entstanden, weil ein „gottloser Sproß“ (1, 10) „alle Heere seines Königreiches, eine gewaltig große Armee“ (3, 27) sammelte¹⁰, weil die „Könige im Umkreis“ (12, 13) und die „Völker im Umkreis“ (5, 1; 12, 53) sich wütend auf Israel stürzten, um es zu vernichten¹¹. Von diesem Ansturm der feindlichen Völker hatten aber schon Joel und Ezechiel gesprochen¹². Und genau, wie diese es angesagt hatten, wurde Israel „vor seinen Feinden gerettet“, die „Feinde wurden ge-

⁷ Vgl. dazu besonders C. L. W. Grimm, Das erste Buch der Makkabäer, Leipzig 1853, XIX und XXII; E. Bickermann, a. a. O., S. 28–31; eine ausführliche Darlegung ist in der Anm. 1 genannten Dissertation versucht worden.

⁸ Der ihm schon als Prophet und wohl auch als Verfasser des Buches Dn gilt: Vgl. 1 Makk 2, 60 und die folg. Anm.

⁹ Vgl. 1 Makk 1, 54 mit Dn 9, 27; 1 Makk 9, 27 mit Dn 12, 1. Dazu die zahlreichen sachlichen Kontakte: Vgl. Dn 7, 25a mit 1 Makk 1, 24; Dn 8, 25 mit 1 Makk 1, 30; Dn 9, 27 mit 1 Makk 1, 45; Dn 7, 25b mit 1 Makk 1, 46; Dn 7, 25c mit 1 Makk 1, 45; Dn 11, 33 mit 1 Makk 1, 30–32; auch Dn 11, 24 mit 1 Makk 3, 31; Dn 11, 44 mit 1 Makk 6, 8.

¹⁰ Zwar zieht diese Armee nicht gleich gegen die Juden, aber spätestens die 120 000 Mann (vgl. E. Haag, Die besondere literarische Art des Buches Judith und seine theologische Bedeutung, Diss. Trier 1962, S. 35 f.) des dritten Angriffs, die gesammelten Streitmächte des Reiches, dazu Söldner aus anderen Reichen und von den Inseln des Meeres (1 Makk 6, 28–30. 33–41) holen das wieder auf.

¹¹ Vgl. besonders 1 Makk 5, 1 f. (und 12, 53) mit seiner Vorlage Neh 4, 1 f.; ferner die Stellen 1 Makk 5, 9. 13. 15. 27. 38; 7, 26; — 6, 28. 30. 33–41; — 1, 30–37; 7, 19; 13, 23.

¹² Vgl. etwa Ez 38 f.; besonders Ez 38, 4. 6. 9. 15 mit 1 Makk 3, 27. 39; 4, 28; 6, 28 ff.; — Ez 38, 13 mit 1 Makk 1, 21. 23; 6, 12; — ferner Joel 4, 2. 11; Mich 4, 11; Is 17, 12–14; Dn 11, 40–43.

demütigt“ (1 Makk 12, 15), und die „Könige wurden in jenen Tagen zermalmt“¹³.

Ein fester Bestandteil der späteren prophetischen Verheißungen war die Rückkehr der Diaspora. Nun war, wenigstens in größerem Maßstab, nichts dergleichen zur Makkabäerzeit geschehen. Trotzdem sammelt der Autor fleißig alle Nachrichten, die irgendwie als Erfüllung dieser Hoffnung gelten konnten. Von jedem der drei Helden des Buches wird ausdrücklich vermerkt, er habe die Verbannten gesammelt¹⁴. Mit besonderem Nachdruck wird die Rückführung eines Teiles der Judenschaft im Norden und Nordosten Judäas in den neuentstehenden jüdischen Staat berichtet. Was wirklich geschehen ist, läßt sich kaum noch feststellen; 2 Makk hält es jedenfalls nicht für sehr bedeutend, da es davon ganz schweigt (vgl. 2 Makk 12, 30 f.). Desto begeisterter ist 1 Makk: „(Judas) sammelte alle Israeliten, die in Galaad wohnten, vom Kleinsten bis zum größten, samt ihren Frauen und Kindern und ihrer ganzen Habe, einen gewaltig großen Zug.“ Trotz aller Gefahren und Kämpfe „fiel auch nicht einer“, bis sie „in Freude und Frohlocken auf den Berg Sion hinaufstiegen“ und dort Dankopfer darbrachten¹⁵. Das erinnert an mehr als eine Prophetie: „Ich werde sie sammeln . . . und nicht einen werde ich zurücklassen“ (Ez 39, 28); „und sie werden kommen und jauchzen auf dem Berge Sion“ (Jr 31, 12)¹⁶.

Die Rückkehr der Gefangenen ist aber nur ein Element der von der Tradition angekündigten Heilszeit. Viel mehr als nur das hat sich in der Zeit des Simon verwirklicht. Selbst ein wenig geübter Bibelleser erkennt in der Beschreibung der Friedenszeit, die — nach der Darstellung des Verfassers — die Regierung dieses letzten der drei Brüder kennzeichnete, eine Blütenlese aus vielen Prophetensprüchen: „(Simon) versammelte die Verbannten . . . er entfernte alle Unreinheit, und niemand gab es, der ihm widerstand. Sie konnten in Frieden ihr Land bebauen; der Boden ergab seinen Ertrag und des Feldes Bäume ihre Frucht. Die Greise saßen auf den Straßen und sprachen vom Glück des Landes. Die jungen Leute kleideten sich in Kriegersruhm . . . Jeder saß unter seinem Weinstock und Feigenbaum, und niemand war, der sie schreckte. Und es verschwand jeder, der sie im Lande bekämpfte, und die Könige wurden zerschmettert in jenen Tagen.“¹⁷

¹³ 1 Makk 14, 13 (auch 3, 7); vgl. dazu Ez 38, 18 — 39, 20; Joel 4, 13; Mich 4, 13; Dn 11, 45 u. ä.

¹⁴ Judas: 1 Makk 3, 9; Jonathan 9, 70. 72 (und 10, 33); Simon 14, 7.

¹⁵ 1 Makk 5, 45. 53 f.; ähnlich von Simon und der Judenschaft Galiläas 5, 23.

¹⁶ Vgl. auch etwa Is 48, 20; 55, 12a; — Is 43, 2; 48, 21; 49, 9—10; — Is 27, 13; Jr 31, 6.

¹⁷ 1 Makk 14, 4—15. Vergleiche im einzelnen: 1 Makk 14, 6; Is 26, 15; 7a: Is 27, 13; 7b: Ez 11, 18; 36, 25; Zach 13, 2; 7c: Nm 24, 9; 8b: Lv 26, 4; Ez 34, 27; Zach 8, 12; 9: Zach 8, 4 f.; 12: Mich 4, 4, wo allein 12a und 12b verbunden erscheinen (12a: 1 Kg 5, 5; Salomos Regierung; 12b: Lv 26, 6; Jr 30, 10; 46, 27);

Liest man 1 Makk aufmerksam durch, so erkennt man noch ganze Reihen von Anspielungen auf ältere Texte, sowohl in den großen Linien als in vielen einzelnen Formulierungen. Natürlich konnte der Verfasser nicht nachweisen, daß sich alle alten Verheißungen unter den Makkabäern erfüllt hatten. Er mußte sich mit einer Auswahl begnügen. Sucht man nun für diese Auswahl eine gemeinsame Überschrift, so drängt sich die Formel vom „wiederkehrenden Reiche Davids“ geradezu auf¹⁸.

Das scheint demnach die Antwort zu sein, die unser Autor auf die Frage nach der heilsgeschichtlichen Bedeutung seiner Zeit vorschlägt: Das längst verheißene Reich Davids ist nach Gottes Plan wiedergekehrt. Und da Gott all die großen Taten durch die Hand der Makkabäer gewirkt hatte — sollten nicht die Makkabäer die von Gott bestimmten Herrscher des wiedergekehrten Reiches sein? Ihr Erfolg war so unzweifelhaft, daß man über ihre nichtdavidische Herkunft hinwegsehen konnte. Im zeitgenössischen Schrifttum findet sich tatsächlich die Vorstellung von einem Messias aus Levi¹⁹.

Diese Antwort ist nicht bescheiden. Was schlimmer ist: Sie scheint uns, die wir das ruhmlose Ende der makkabäischen Dynastie kennen, darüber hinaus völlig falsch zu sein. Wollte man ganz scharf formulieren, müßte man sagen: Der Verfasser bekennt sich zu einer falschen messianischen Hoffnung.

Für den, der glaubt, 1 Makk sei Teil der Heiligen Schrift, ist dies Ergebnis nicht gerade befriedigend. Läßt sich keine Rechtfertigung für den Verfasser und seine These finden? Der Versuch soll wenigstens unternommen werden.

Zunächst wird man darauf hinweisen können, daß wir über die Rolle der Makkabäer in Gottes Heilsplan wenig wissen. Wohl wird man sagen

13a: Vgl. Ps 46,10; 76,4; 13b: Vgl. Ps 48, 5. 6. (8); 14: Vgl. Is 11,4; Ps 72,2. 4. 12. 13. — Auch die anderen Themen des Ps 72 finden sich: V. 3. 7 (Friede): 1 Makk 14,8. 11 (f.); V. 8—11. 15 hat gewisse Ähnlichkeit mit 1 Makk 14,13; V. 16 (Fruchtbarkeit): 1 Makk 14,18; — 15: Ag 2,7 f; Is 60,13.

¹⁸ A. Alt, Das Großreich Davids, TLZ 75 (1950) 213—220: 220 (Kleine Schriften II, 66—75: 75); P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934, nennt sie „altjüdische Eschatologie“: S. 63; S. B. Frost, a. a. O. (Anm. 2), „Better Age Form“: S. 237; vgl. ferner O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, Neukirchen 1959, S. 65. 92. 96. 133. 239 f.; G. Fohrer, a. a. O. (Anm. 2), TLZ 85 (1960) 417.

¹⁹ Vgl. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT, Tom. II: Pseudepigrapha, Oxford 1903, S. 294; M. J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909, S. 72 Anm. 3 und S. 75; ders., Le Judaïsme avant Jésus-Christ, Paris 1931, S. 129; A. J. B. Higgins, Priest and Messiah, VT 3 (1953) 321—336: 330 f.; auch S. Gnilka, Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im NT, RQum 2 (1959/60) 395—426: 405—408, und die dort, S. 405 Anm. 45—47, zitierte Literatur.

dürfen, die Hasmonäer der späteren Generation hätten versagt. Aber ist es deswegen unbedingt sicher, daß sie von Gott keinen bestimmten Auftrag hatten — etwa den, das Reich Davids wiederaufzurichten und so Vorläufer des Messias zu werden? Allerdings ist das eine unbeweisbare Vermutung, die einer Verlegenheitslösung sehr nahe kommt.

Aber auch ohne jede heilsgeschichtliche Spekulation läßt sich etwas zugunsten dieser These sagen, jedenfalls wie sie im Buche erscheint. Der Verfasser gibt nämlich auf die Frage nach der Bedeutung der Makkabäer und ihrer Zeit gar keine feste Antwort; er macht nur den Vorschlag zu einer Antwort.

Er hat versucht, seine Gegenwart aus der Schrift zu deuten. Er hatte sich redlich bemüht, sowohl der alten Überlieferung als auch der eigenen Zeit gerecht zu werden. Wir haben gesehen, wofür er plädiert hat. Aber am Schluß seines Beweises tritt er zurück, um dem das endgültige Wort zu lassen, der allein es geben kann: Gott selbst. Als das Volk zu Simon kam und ihn, ganz ähnlich wie das alte Israel den David, zu seinem „Fürsten auf ewig“ wählte²⁰, da, so berichtet der Verfasser ausdrücklich, fügte man die Klausel ein: „bis ein zuverlässiger Prophet erstehe“ (14, 41).

Man soll diese Stelle nicht geringschätzen²¹. Das Warten auf den Propheten in 1 Makk ist ernstzunehmen. Zwar spricht der Verfasser vom „Propheten“ nicht eben allzu häufig. Aber er ist überhaupt in direkten theologischen Aussagen sehr zurückhaltend; da muß man die Stellen wiegen, nicht zählen. Und sie wiegen schwer. So kann selbst das geschriebene Gesetz nicht den Propheten ersetzen: Die endgültige Wiederherstellung des Tempels harrt noch des Bescheides durch den persönlichen Boten Gottes²². Das ist bei der überragenden Bedeutung, die sowohl dem Tempel als auch der Thora im Buche zukommt²³, besonders bemerkens-

²⁰ 1 Makk 14, 41 steht „Fürst“ (wohl übersetzt aus „nagid“, vgl. vor allem 2 Sm 5, 2; 7, 8) an erster Stelle, im Gegensatz zur offiziellen Formel, die das Amt des Hohenpriesters zuerst nennt: vgl. 1 Makk 13, 42; 14, 20; 15, 2; 16, 24; auch auf den Münzen erscheint nur der Titel des Hohenpriesters. „auf ewig“: vgl. 2 Sm 7, 16; Ps 89, 5. 37; 132, 12.

²¹ Vgl. etwa J. C. Dancy, a. a. O. (Anm. 6), 2; O. Plöger, a. a. O. (Anm. 18), 35; M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden/Köln, 1961, S. 240; E. Bammel, *ARXIEPEYΣ IPOΦHTEYΩN*, TLZ 79 (1954), 351—356: 352; letzterer meint sogar, von einer antiprophetischen Tendenz des Verfassers sprechen zu müssen (a. a. O. 353)!

²² Vgl. 1 Makk 4, 46. — Entsprechend wird man auch 3, 48 erklären müssen: als Notbehelf, weil kein Prophet da ist, befragt man das Buch des Gesetzes. Als Beweis für die Verdrängung der Prophetie durch den Nomismus (B. Renaud, *La loi et les lois dans les livres des Maccabées*, RB 68 (1961) 39–52: 51; A. Lefèvre, Art. „Maccabées“, DB Suppl. V, 597—612: 604) eignet sich die Stelle kaum.

²³ Vgl. das Urteil A. Lefèvres, a. a. O., die Thora habe sich in 1 Makk an die Stelle Gottes gesetzt (S. 604); ähnlich B. Renaud, a. a. O. 44. —

wert. An einer weiteren Stelle (1 Makk 9, 27) läßt der Verfasser durchblicken, daß er „das Aufhören der Prophetie als eine schwere Katastrophe empfand“²⁴. Wenn die glanzvolle Zeit des David wirklich wiedergekehrt war, dann durfte auch der Prophet nicht mehr lange ausbleiben. Er gehörte notwendig zum Glanz Israels.

Durch die Prophetenklause 14, 41 hebt der Verfasser also tatsächlich sein ganzes Anliegen wieder ins Ungewisse. Die ganze herrliche Gegenwart, alles wiedergefundene Glück, bleibt vorläufig, solange Gott nicht selbst gesprochen hat. Gott aber, das ist dem Verfasser schmerzlich bewußt, hält sein Wort noch zurück. Der Geschichtsschreiber kann und will es nicht vorwegnehmen. In diesem demütigen Eingeständnis zeigt sich seine wahre Größe: Er macht Gott nicht zum gehorsamen Vollstrecker seiner eigenen politischen Wünsche.

So vorläufig indessen seine Antwort gemeint war, so aufschlußreich ist es, daß er sie überhaupt versucht hat. Mit seiner These protestiert er aufs schärfste gegen die damals verbreitete Meinung, Gott regiere nur noch das Naturgeschehen, die Herzen seiner Frommen und den fernen Himmel; die politische Geschichte dagegen sei beherrscht von bösen Gewalten, oder sie sei bestenfalls chaotisches Niemandsland²⁵. Er bekennt in seinem Werk den Gott, der die Geschichte lenkt; wohlgemerkt: der sie nicht nur zum Gericht und zum Unheil, sondern auch zum Heil seines Volkes lenkt. Der Glaube kann Gott in der Geschichte begegnen.

Das ist ganz wörtlich zu nehmen. Gott taucht in der Geschichte nicht auf als eine Ursache unter anderen, indem er, etwa durch Wunder und Erscheinungen, von außen in den Lauf der Geschichte eingreift, falls die Ereignisse nicht richtig ablaufen sollten. Durch deutliche Anspielungen gibt der Verfasser zu erkennen, daß Gottes Plan gerade in den innerweltlichen Geschehnissen wirksam ist. So kommt es nicht von ungefähr, wenn der Tempel auf den Tag drei Jahre nach seiner Entweiheung wieder gereinigt werden kann²⁶; wenn der Erzfeind Epiphanes fern im Osten von einer unheimlichen Schwermut befallen wird und stirbt, gerade als er die Mittel für die völlige Niederwerfung Israels aufbringen will²⁷; wenn in einer für die Juden völlig hoffnungslosen Lage die plötzliche Ankunft eines Nebenbuhlers den jungen König zwingt, den Rebellen einen günstigen und ehrenvollen Frieden zu gewähren²⁸; wenn Alkimos vom

Der Tempel wird ebenso oft genannt wie das Gesetz (ca. 30mal); ebenso oft wie dieses erscheint er auch unter den Gütern, um die man kämpft (3, 43. 49 f. 58 f.; 7, 37 f. 42 u. ö.).

²⁴ C. L. W. Grimm, a. a. O. (Anm. 7), Komm. zur Stelle.

²⁵ Siehe oben Anm. 5.

²⁶ 1 Makk 4, 54; vgl. dazu den Komm. C. L. W. Grimms.

²⁷ 1 Makk 6, 8 f. 11—13, verglichen mit 3, 27—31.

²⁸ 1 Makk 6, 53—63, besonders V. 57. 59.

Schlage getroffen wird, just als er „das Werk der Propheten vernichtete“, und es für die Makkabäer verzweifelt stand²⁹. In all diesen „Zufällen“ wird Gottes Plan dem Sehenden sichtbar. Die Geschichte ist Gottes Werk. Daraus gewinnt der Verfasser seine nüchterne und tapfere Zuversicht, die ihn uns liebenswert macht. Man darf ihn in die Nähe des Meisters der altisraelitischen Geschichtsschreibung rücken, dem wir die Thronfolgegeschichte des David verdanken. Wie jener zeigt auch er „eine Abfolge von Geschehnissen, in der die immanent kausale Kette ganz dicht geschlossen ist; so dicht, daß das Menschenauge überhaupt keine Lücke mehr findet, in der Gott hätte eingreifen können. Und doch hat er heimlich alles gewirkt, alle Fäden liegen in seinen Händen“³⁰.

Darin liegt seine Größe wie seine Grenze. Er sieht nur die handgreifliche Geschichte. Er schaut nicht aus nach dem Ende der Geschichte oder nach einem Reich jenseits aller Geschichte. Deswegen ist die Eschatologie ihm fremd. Aber er sucht und findet Gott im konkreten Geschehen, und dort sieht er vieles von dem Heil schon verwirklicht, das der Apokalyptiker erst vom kommenden Äon erwartet.

II

Der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches, den die Wissenschaftler durch die Benennung „Epitomator“ verunstaltet haben, ist von seinem Kollegen so verschieden, wie er es nur sein kann, wenn man bedenkt, daß er ihm im Grunde völlig gleicht.

Als Historiker ist er zweifellos unterlegen. Die Einzelheiten reißt er oft aus ihrem Zusammenhang, so daß sie fast unverständlich bleiben³¹. Wenn es ihm paßt, macht er aus einer Niederlage einen Sieg³².

Aber nur Unverstand kann ihm daraus einen Vorwurf machen. Er erklärt in seiner Vorrede (2, 19–32) ausdrücklich, daß ihm gar nicht darum zu tun ist, die Details genau zu bringen: „Die genaue Erforschung der Einzelheiten überlassen wir dem Geschichtsschreiber.“ Ihm dagegen möge der geneigte Leser zugestehen, „die genaue Ausarbeitung, wie sie einem Geschichtswerk zukommt, zu vernachlässigen“³³.

²⁹ 1 Makk 9, 54–56; 9, 50–53. 57.

³⁰ G. von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, Archiv für Kulturgeschichte 32 (1944) 1–42; 38 (Gesammelte Studien zum AT, 148–188: 185).

³¹ Man vergleiche etwa Kapitel 12, nach dessen Darstellung es unmöglich ist, den allgemeinen Verlauf der Kampfhandlungen auch nur zu errahnen: eine Reihe von Episoden, durch einen dünnen literarischen Kitt notdürftig zusammengehalten, ist kunterbunt nebeneinandergestellt.

³² So ist die Kapitulation von Beth Sur (2 Makk 13, 19–22) bis zur Unkenntlichkeit entstellt (vgl. 1 Makk 6, 49 f.); aus der Niederlage von Beth Sacharja (vgl. 1 Makk 6, 47) wird ein Erfolg des Judas: 2 Makk 13, 15–17.

³³ Vgl. 2 Makk 2, 28–31, besonders V. 28. 31.

Der Epitomator will nicht — wie der Verfasser von 1 Makk — nachweisen, daß Gott gerade die Geschichte der Makkabäer gelenkt hat. Es ist ihm von vorneherein unzweifelhaft, daß Gott jegliches Geschehen auf Erden lenkt. Diesen Glauben hat er dargestellt an einem Beispiel aus der Makkabäerzeit; vielleicht nur deswegen, weil er die fünf Bücher des Jason von Cyrene über die Taten des Judas besaß. Dadurch hat er uns eine Fülle wertvoller historischer Nachrichten überliefert. Für sein Vorhaben jedoch war das zufällig. Er hätte sich seine Illustrierung auch aus einem anderen Buch nehmen oder überhaupt erfinden können; vielleicht hat ihm dafür nur die nötige Phantasie gefehlt³⁴.

Spekulative Kraft dagegen geht ihm nicht ab. Sein Weltbild ist von imponierender Einheitlichkeit und Weite.

Die irdische Wirklichkeit, die in 1 Makk den Blick des Lesers so vollständig bannt, ist für ihn nur ein Teil der Welt. Über der Erde wölbt sich der Himmel. Dort wohnen die himmlischen Geister³⁵ und die Seligen — das sind die verstorbenen Heiligen des jüdischen Volkes³⁶. Dort herrscht Gott unumschränkt in offenkundiger Herrlichkeit.

Unter dem Himmel liegt die Erde der Menschen. Auch sie wird vom „Allherrscher“³⁷, dem „Dynasten im Himmel“ (2 Makk 15, 4) absolut beherrscht, „der die ganze Welt in einem Wimperzucken vernichten kann“ (8, 18).

Doch kümmert sich der Epitomator nicht eben viel um die ganze Erde. Ihm geht es nur um einen vergleichsweise kleinen Ausschnitt: um die „heilige Stadt“ (3, 1 u. ö.) Jerusalem und um ihre „Bürger“ (4, 5 u. ö.), die Juden. Die ganze übrige Welt ist dazu nur der Hintergrund.

Man hat dem Verfasser oder seinen Quellen primitive Wundersucht vorgeworfen³⁸. Bei allen möglichen Gelegenheiten läßt er vom Himmel her Lichtgestalten erscheinen, auf riesigen Pferden und in goldenen Rüstungen, die kräftig in das irdische Gewimmel eingreifen und alles

³⁴ Vgl. dazu, was E. Haag, Die besondere literarische Art des Buches Judith und seine theologische Bedeutung, TrTZ 8 (1962) 288–301: 294 f. 299, über die Geschichtlichkeit des Buches Judith sagt.

³⁵ Das liegt wenigstens nahe; vgl. 2 Makk 3, 24; 10, 29; 15, 22 f. Die Engelserscheinungen selbst betonen indes viel mehr die Wirksamkeit als das Wesen dieser himmlischen Wesen: vgl. 2 Makk 3, 24–34; 5, 2–4; 10, 29 f.; 11, 8; 12, 22.

³⁶ 2 Makk 15, 11–16 sieht Judas einen „glaubwürdigen Traum“ (V. 11); in ihm erscheinen Jeremias und der ermordete Onias mit allen Zeichen von Himmlischen. Der Traum ist nicht etwa eine bloße Vorstellung, sondern eine wirkliche „Schau“ (V. 12). Vgl. dazu L. Ehrlich, Der Traum im AT, Berlin 1953, 8 ff. 14. 21. 127. 136; H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Tübingen 1951, 135, Anm. 3.

³⁷ *pantokrator* ist ein beliebter Gottesname, der elfmal im Buche verwandt wird; ähnlich *dynastes* (siebenmal); *despotes* (fünfmal).

³⁸ Vgl. W. Eichrodt, Theologie des AT I, 6. Aufl. Göttingen 1959, S. 140, Anm. 39.

zum Rechten lenken³⁹. — Eine nähere Betrachtung lehrt aber, daß der Autor keineswegs das Opfer einer zügellosen Volksphantasie geworden ist. Eher wird man sagen können, daß er eine literarische Mode der erbau-lichen hellenistischen Geschichtsschreibung übernommen hat⁴⁰. Die Ähnlichkeit seiner Engel mit den antiken Nothelfern in der Schlacht, den Dioskuren, ist schon mehrfach vermerkt worden⁴¹. In seiner Epitome sollen sie einen wesentlichen Glaubenssatz illustrieren: daß nämlich die offenbare Macht Gottes den Raum der Gemeinde von Jerusalem erfüllt. „Der Herr aller Geister und jeder Macht“ selbst erscheint in diesen „Erscheinungen“ (3, 24). Und nicht nur in diesen: Fast alles, was im Bereich der „heiligen Stadt“ geschieht, wird zu einer Offenbarung Gottes — die Siege der Juden⁴² ebenso wie die Strafgerichte Gottes an seinem Volk⁴³.

So zerfließen in Jerusalem die Grenzen zwischen Himmel und Erde. Die Juden sind die „Kinder des Himmels“ (7, 35); in ihrer Mitte ereignet sich beständig die Epiphanie Gottes vor den Augen der staunenden und erschreckten Heidenwelt⁴⁴. In seinem Gemeinwesen ist der Allherrscher als „offenbarer Gott“, *epiphanes theos*, gegenwärtig⁴⁵. Jedenfalls ist das der normale Zustand.

Natürlich ist glücklich zu preisen, wer in diesem Gottesstaat wohnen darf. Das Gemeinwesen ist von beständigem Jubel erfüllt: Der Lobpreis ist die Antwort des Volkes auf jede Epiphanie Gottes⁴⁶. Selbst wenn er zum Gericht erscheint, ergreift die Überlebenden nicht etwa Angst und Schrecken, sondern sie „preisen das Wirken des gerechten Richters, des Herrn, der das Verborgene offenbart“ (12, 41). — Daneben verblaßt die

³⁹ Vgl. die am Schluß von Anm. 35 zitierten Stellen.

⁴⁰ Vgl. F. Pfister, Art. „Epiphanie“ in PW Suppl. IV, 277—323: 284—287. 293 f.; E. Pax, *Epiphaneia*, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie, München 1955, 36 f., 44 f.

⁴¹ E. Pax, a. a. O. 160; I. Lévy, *Les deux livres des Maccabées etc.* Sem 5 (1955) 15—36: 26 f.; A. Penna, *Libri dei Maccabei*, Torino/Roma 1953, S. 21.

⁴² „Hilfe“ und „Erscheinung“ Gottes sind fast auswechselbare Begriffe: vgl. 2 Makk 15, 35 mit 15, 27, 34; 12, 11 mit 12, 22; 15, 8 mit 14, 15; ferner 2, 21. — 8, 20, 35; 13, 13 steht *boetheia* im selben Kontext wie sonst *epiphaneia*.

⁴³ Jeden Verstoß gegen das göttliche Gesetz wird der „rechte Zeitpunkt offenbaren“ (2 Makk 4, 17); die nationale Katastrophe ist ein „Zeichen“ (6, 13); zu 12, 41 siehe etwas weiter unten im Text.

⁴⁴ Stellvertretend für alle die Führer der Heiden: Heliodor 2 Makk 3, 34—36; Nikanor 8, 36; Epiphanes 9, 11—17; Lysias 11, 13.

⁴⁵ 2 Makk 15, 34. *epiphaneia* kommt im Sinne einer Sichtbarwerdung des Unsichtbaren in 2 Makk sechsmal vor; sonst im griechischen AT nur einmal! Vgl. auch E. Pax, a. a. O. (Anm. 40), 159.

⁴⁶ *eulogein* immer nach Epiphanien: 2 Makk 3, 30; 8, 27; 10, 38; 11, 9; 12, 41; 15, 29, 34; ähnlich auch 3, 30; 15, 11, 27, 28.

Bedeutung des Tempelkultes. Niemals „erscheint“ Gott während einer Kulthandlung im Tempel, und der heilige Bezirk ist nur einmal Schauplatz einer Offenbarung (2 Makk 3). Alle anderen „Epiphanien“ ereignen sich irgendwo im Raum der jüdischen Gemeinde; aus dem *ganzen* Bereich Judäas steigt der Lobpreis zum Allherrscher empor⁴⁷. Sogar die Schlachten werden zu Gottesdiensten, die mit Gebet und Predigt begonnen, unter Anrufungen und Hymnen durchgeführt und mit Lobpreis beendet werden. Der Makkabäer ist eher Liturge als General⁴⁸. Nur Nebensätze deuten an, daß die Juden im Kampf nicht nur fromm singen, sondern außerdem noch mit dem Messer dreinstecken⁴⁹. Über all diese Herrlichkeit Jerusalems schreibt der Epitomator mit einem Pathos, das selbst den frommen Stil des Chronisten an Begeisterung noch übertrifft.

Allerdings treibt er seinen Enthusiasmus doch nicht so weit, daß er das Böse auf der Erde ganz übersieht. Drei Gefahren bedrohen noch die Bürgerschaft der „heiligen Stadt“, vor denen die Seligen im Himmel sicher sind: die Heiden, der Tod und die Sünde. Doch sind im Grunde auch diese drei überwunden.

Wenn nicht gerade die Sünde die Gottesgemeinde entweiht hat, sind die Heiden keine Gefahr. Vor dem jüdischen Heer zerstiebt die Macht der Großreiche wie Rauch; nach der Versöhnung des Allherrn (7, 38; 8, 5) siegen die Juden in allen Schlachten. Die unzugänglichsten Festungen, die stärksten Mauern, die größte Übermacht, die tapfersten Soldaten können sie nicht aufhalten. Wie „wilde Tiere“ (10, 35; 12, 15) stürmen sie vor und schlagen alles nieder⁵⁰. Sie sind den Heiden einfachhin „unwiderstehlich“ (8, 5). — Diese Zuversicht scheint uns übertrieben. Der Verfasser wird, durch die glänzende Zeit, in der er lebte, die Möglichkeiten und die Macht der jüdischen Gemeinde überschätzt haben. Ob sein Optimismus auch schwereren Zeiten standgehalten hätte, mag man füglich bezweifeln.

Dasselbe Problem der Macht des Bösen stellt sich ihm für den einzelnen, wenn der fromme Jude, trotz seiner Frömmigkeit, oder gerade wegen seiner Frömmigkeit, dem Untergang verfällt. Hier macht sich der Epitomator die Antwort nicht so leicht. Er behauptet nicht, die Frommen würden aus jeder Not errettet, wie es die Geschichten des Buches Dan erzählen. Er beschreibt vielmehr mit einer geradezu aufdringlichen Deutlichkeit den qualvollen Tod des Gerechten (6, 18—7, 42). Wie paßt das in seine jubelnde Gottesgemeinde?

⁴⁷ Siebenmal außerhalb des Tempels, nur zweimal im Tempel.

⁴⁸ Vgl. aus den zahlreichen Beispielen besonders 2 Makk 8, 14—29 und 15, 8—29.

⁴⁹ Von den ausführlichsten Schlachtenschilderungen 2 Makk 8, 16—29 und 15, 17—30 behandelt jeweils nur der Teil eines Verses die Kampfhandlung selbst: 8, 24; 15, 27. Vgl. besonders 15, 26 f.!

⁵⁰ Vgl. etwa 2 Makk 10, 17. 23. 31. 35 f.; 11, 9. 11; 12, 15 f. 19. 23. 26. 28.

Er leugnet den Tod nicht, aber er überspielt ihn: Der Tod ist für den Gerechten nur scheinbar. In Wirklichkeit geht der Blutzeuge frohlockend in das „ewige Leben“ hinüber⁵¹, in den himmlischen Bereich, um dort im strahlenden Licht vor Gott weiterzuleben.

Als einzige wirkliche Gefahr, die der irdischen Gemeinde droht, bleibt die Sünde. Die Sünde ist imstande — wozu die Heiden allein niemals Kraft hätten — die Stadt Jerusalem und ihre Bürger in das furchtbarste Unglück zu stürzen⁵². Dem einzelnen Sünder bringt sie gar den völligen Untergang⁵³.

Doch selbst die Macht der Sünde ist durch Gottes Regierung eingeschränkt. Denn Gott züchtigt die Vergehen in seinem Volke so schnell und so heftig, daß die Juden sofort merken, wie wenig Ungehorsam sich lohnt. Das Leben in der Sünde wird unerträglich; die Gemeinde wird zur Umkehr gezwungen (vgl. 6, 12—16).

Auch diese Antwort erscheint sehr einfach und wird der menschlichen Erfahrung wohl kaum in jedem Falle gerecht. Wir dürfen indes nicht übersehen, was hinter jener etwas schulmeisterlichen Maxime steht: die feste Überzeugung, daß Gott sein Volk mit ewiger Liebe liebt⁵⁴.

Das nun scheint die Grundüberzeugung unseres Autors zu sein, die seinen bisweilen etwas allzu großen Optimismus in besserem Licht erscheinen läßt, Gott, der „König der Welt“ (7, 9), der „Herr der Geister“ (3, 24), der „Allherrscher“ (3, 22 u. ö.) liebt seine Stadt. Auf diese Liebe ist sie gegründet, nicht auf ihre eigene Gerechtigkeit oder Tüchtigkeit. Die Juden sind durch göttliche Erwählung „Kinder des Himmels“ (7, 34). Daran kann selbst die Sünde nichts ändern. Sie ruft zwar den „Zorn“ Gottes (7, 38) herbei. Aber der Zorn will nichts anderes als die Sünde aus der Gemeinde ausmerzen, um der Liebe wieder freien Lauf zu lassen (6, 15 f.). Auch der Zorn Gottes ist, gerade weil er so schnell und unbittlich zuschlägt, Liebe.

Von dieser göttlichen Wirklichkeit ist der Autor so ergriffen, daß ihm die harten Konturen der irdischen Wirklichkeit bisweilen etwas verschwimmen. Man wird ihm kaum unrecht tun, wenn man ihn ein wenig weltfremd nennt. Auch bei ihm ist seine Stärke zugleich seine Schwäche.

Die Geschichte Jerusalems, die er erzählt, kann nun aber nicht mehr irgendwohin unterwegs sein. Als Teil der himmlischen Welt wandelt sich der jüdische Staat im Grunde nicht. Der Wechsel zwischen der Zeit des

⁵¹ 2 Makk 7, 9. 23. 36; — 7, 11. 24; 14, 46.

⁵² Programmatisch formuliert: 2 Makk 5, 17 f. und 6, 14—16. Der ganze Abschnitt 2 Makk 4—6 (7) dient wesentlich diesem Nachweis.

⁵³ Vgl. den Tod der jüdischen Erzbösewichter Jason (5, 10) und Menelaos (13, 7 f.).

⁵⁴ 2 Makk 6, 16; 7, 16; 14, 15.

„Erbarmens“⁵⁵ und der Zeit des „Zornes“, zwischen Friede und Unglück, hatte ja gerade den Sinn, seinen ewigen Bestand zu sichern. Das ist der Grund, weshalb der Epitomator wirkliche Geschichte gar nicht in den Blick bekommen kann und, trotz seiner Fülle von genauen Angaben, ein schlechter Historiker sein muß. Er will nur die ewige Struktur des Gottesstaates an Beispielen aufweisen.

Damit ist aber fast alles, was man als „Heil“ sich nur vorstellen kann, für ihn schon in seiner Gegenwart verwirklicht, und zwar auf doppelte Weise: vollkommen in der seligen Gemeinschaft des Himmels, zu der jeder treue Jude durch seinen Tod hindurch Zutritt hat; nicht ganz so vollkommen in der irdischen Bürgerschaft Jerusalems — denn dort hat das Böse noch, wenn auch begrenzte, Macht. Aber Macht und Glanz des Himmels, oder besser: des „offenbaren Herrn“, wirken so stark in die diesseitige Gemeinde hinein, daß ein echter Gegensatz zwischen dem himmlischen Reich und dem Volk auf Erden nicht zustande kommt. Die „heilige Stadt“ ist dem Himmel näher als der sie umgebenden Welt.

Was die Apokalyptik ausschließlich von der Vollendung der Zeiten, der großen Wende am Ende der Tage, erwartete, davon sahen die Verfasser der beiden Makkabäerbücher schon vieles in ihrer Gegenwart wirksam. Der eine bekennet Gottes gütige und machtvolle Lenkung in eben der Geschichte, die dem Apokalyptiker als Ausbund aller Heillosigkeit erscheint. Der andere sieht die irdische Gemeinde so überstrahlt vom Glanze der himmlischen Welt und fühlt sich so geborgen in der ewigen Liebe Gottes, daß ihm alles Quälende und Dunkle dieser unseren Welt unwesentlich wird.

Beide aber treten gemeinsam auf als Zeugen, daß die Welt nicht nur im argen liegt, sondern daß der Allmächtige in ihr schon gegenwärtig ist.

⁵⁵ Vgl. 2 Makk 6, 16; 8, 5. 27; wohl auch 7, 23. 29; das Verweilen im *eleos* gilt als der eigentliche Zustand Jerusalems; der Zorn unterbricht nur kurze Zeit: 6, 16 und die Schlußnotiz 15, 37.

Werner von Oberwesel

Zur Tilgung seines Festes im Trierer Kalender

Von Professor Erwin Iserloh, Trier

Die in der *Instructio De calendariis particularibus* der Ritenkongregation vom 14. Februar 1961¹ angeordnete Revision der Eigenfeste der Diözesen erwartet nicht nur eine Angleichung der Offizien und der Meßformulare an die Normen und den Geist des *Codex rubricarum Breviarii ac Missalis Romani* vom 26. Juli 1960, sondern darüber hinaus eine völlige Überprüfung und Straffung des Kalendariums. Als Gesichtspunkte dafür werden angegeben: Einfachheit und Klarheit; dem Kirchenjahr, d. h. der Feier des Heilsmysteriums als Ganzem, gebührt der Vorzug (nr. 1 a—d). Fasten- und Adventszeit und die Osteroktav soll man freihalten (nr. 22). Doppelfeste und Feste, deren Einführungsgrund entfallen ist, sollen abgeschafft (nr. 11 u. 8), Reliquienfeste sollen nur noch dort gefeiert werden, wo der Leib des Heiligen aufbewahrt wird (nr. 10). Örtliche Kulte sollen auf Teilgebiete der Diözese eingeschränkt bleiben (nr. 9). Es wird angeraten, mehrere Heilige am selben Tage zu feiern (nr. 13). Feste der Heiligen der Frühzeit, von denen über den Namen hinaus wenig oder nichts historisch gewiß ist, sollen gestrichen, dafür Feste aller Märtyrer oder Bischöfe einer Diözese eingeführt werden.

Für das nach dieser *Instructio* neu bearbeitete Proprium der Diözese Trier bedeutete das den Fortfall von 12 Festen heiliger Bischöfe². Diese werden, von historisch nicht haltbaren wie Rusticus³ abgesehen, am 18. Januar, dem Feste „Aller heiligen Trierer Bischöfe“, nur noch in der Lesung genannt. Auch das Fest der „Unzähligen Trierer Märtyrer“ (6. Oktober) war mit denen des heiligen Palmatus (5. Oktober) und des heiligen Thyrsus (12. Oktober) und ihrer Gefährten nach den Bestimmungen der *Instructio* und den ausdrücklich dazu geäußerten Anordnungen der Ritenkongregation nicht mehr zu halten⁴. Dafür wird am 5. Oktober ein Fest „Aller heiligen Trierer Märtyrer“ gefeiert.

¹ AAS 53 (1961) 168—180.

² Maurus (bisher gefeiert am 3. 2.); Leontius (19. 2.); Modestus (25. 2.); Felix (26. 3.); Abrunculus (22. 4.); Numerianus (5. 7.); Hidulfus (11. 7.); Cyrillus (30. 7.); Auctor (20. 8.); Rusticus (14. 10.); Severus (15. 11.); Fibicius (5. 11.).

³ Vgl. F. P a u l y, Der hl. Goar und Bischof Rustikus: TThZ 70 (1961) 47—54.

⁴ Was die Berücksichtigung der historischen Wahrheit angeht, werden freilich dem aufmerksamen Leser Unstimmigkeiten bzw. mangelnde Konsequenz in der Redaktion nicht entgehen, daß man z. B. die Lesungen des Festes der hl. Helena völlig der historischen Kritik entsprechend umarbeitete, aber nicht die des Festes des hl. Matthias oder des hl. Rockes. Hier begnügte man sich damit, durch Einfügen von *ut pia traditio vult* die Geschichtlichkeit in Frage zu stellen oder wenigstens unentschieden zu lassen.

Nicht mehr in das Kalendarium aufgenommen wurden außerdem die Feste der Märtyrer Gregor von Spoleto (2. 1.), Werner (18. 4.), Quirinus (30. 4.), Oswald (5. 8.) und Emigdius (5. oder 9. 8.). Als vielfacher Namenspatron^{4a} und wegen der schon damit gegebenen Verehrung wird der heilige Werner von vielen wohl am schmerzlichsten im neuen Trierer Proprium vermißt werden. Aber gerade hier sprachen die gewichtigsten Gründe für die Unterdrückung dieses Festes. Es wurde in Trier allerdings erst spät gefeiert, nämlich seit 1761^{4b} am 19. 4., seit 1888 am 20. 4. und seit 1922 am 18. 4. Das Martyrium des heiligen Werner steht und fällt mit der in der Geschichte so verhängnisvollen Legende der Blutbeschuldigung oder des Ritualmordes, hängt demnach engstens zusammen mit einem christlich gefärbten Antisemitismus. Den Knaben Werner als Märtyrer verehren, heißt Juden unterstellen, ihn aus Christushaß grausam zu Tode gemartert zu haben. Eine solche Beschuldigung der Juden ist durchaus nicht einmalig. Sie wurde seit dem 12. Jh. immer wieder erhoben, bot Anlaß zu furchtbaren Judenpogromen und diente als Vorwand zu schamloser Bereicherung am Vermögen der Juden oder zum Abschütteln lästiger Schulden⁵.

Seit dem 12. Jh. hat man vielfach den Juden Ritualmord und Hostien-schändung vorgeworfen. Ihren Christushaß sollen sie an der Hostie und an unschuldigen Gliedern des Leibes Christi ausgelassen haben. Neben religiösem Fanatismus und nackter Habgier, die einen Vorwand für den Raub des Judengutes brauchte, hat Aberglaube zu dieser Blutbeschuldigung geführt. Wenn es schon in christlichen Kreisen zu magischen Zwecken Mordrezepte gab und man Kinder tötete, um einen Liebeszauber anzufertigen, wobei man hebräische Formeln benutzt haben soll, wie Anselm von

^{4a} Als Ersatz bieten sich an: Werner, Prior OCist zu Himmerod; 12. Jh. Fest am 19. April. Die Identität des Feiertages mit dem des Werner v. Oberwesel ist überraschend und legt die Frage nahe, ob nicht die Legende des Letzteren von der Feier des sel. Werner in Himmerod beeinflusst ist.

Werner, OCist von Eberbach; † 1219, Fest 18. Juli. Werner v. Ellerbach, sel. 1. Abt. OSB des 1093 gegr. Klosters Wiblingen bei Ulm; † 1126, Fest 4. Juni (2. 4.; 2. 5.). Werner, sel. Abt des 731 gegr. Klosters Pfäfers (Bistum Chur) in der Frühzeit des Klosters. Fest 7. Mai. Vgl. J. Torsy, Lexikon der deutschen Heiligen, Köln 1959, 559.

^{4b} Seit 1761 findet sich eine Messe zu Ehren des heiligen Werner in den *Missae propriae ecclesiae Trevirensis*. Ein Werner-Offizium haben zuerst die kurz nach 1726 in Lüttich gedruckten „*Officia dioecesis Trevirensis*“, Lüttich o. J.

⁵ Wertvolle Hinweise und Literaturangaben verdanke ich Dr. Willehad Eckert OP, der mir auch freundlicherweise Einsicht in das Manuskript seines Aufsatzes „Die Blutbeschuldigung — zur Geschichte einer verhängnisvollen Legende“, demnächst in: *The Bridge, A Yearbook of Judaeo-Christian Studies*, hrsg. von John M. Oesterreicher V (1963) gestattete. Einen wertvollen Überblick über die Judenfrage im Mittelalter gibt J. Lortz in: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* Bd. I, Münster ¹¹1962, S. 467—485.

Besate (Mitte 11. Jh.) in seiner „Rhetorimachia“ berichtet⁶, dann lag es nahe, den Juden, denen man ohnehin als einer religiösen und völkischen Sondergemeinschaft mit Mißtrauen und Scheu entgegentrat, solche Praktiken zuzutrauen. Das führte dazu, die Juden zu verdächtigen, wenn ein Kind ermordet worden war und man die Umstände und den Täter nicht kannte. Nur mit Wehmut kann man feststellen, daß die Päpste des Mittelalters die Juden mit demselben Argument, nämlich dem Hinweis auf das Verbot des Blutgenusses, in Schutz nehmen mußten, mit dem Tertullian in seinem „Apologeticum“ sich gegen die Heiden wehrte, die die Christengemeinden des Ritualmordes bezichtigten. Dieser schreibt: „Vor Scham erröten sollte eure Verblendung vor uns Christen, da wir nicht einmal Tierblut unter die zum Genuß erlaubten Speisen rechnen und da wir von dem Fleisch auch erstickter und verendeter Tiere deshalb nichts wissen wollen, damit wir auf keinen Fall mit Blut besudelt werden . . . Doch wie soll man es auffassen, daß ihr glaubt, wer eurer eigenen Überzeugung nach vor Tierblut zurückschaudert, werde nach Menschenblut lechzen“⁷.

Ganz ähnlich schreibt Papst Innozenz IV. am 5. Juli 1247 an die Bischöfe Deutschlands über die Verleumdung der Juden: „Obwohl die Heilige Schrift unter anderen Gesetzesvorschriften sagt ‚Du sollst nicht töten‘ und ihnen verbietet, am Paschafeste etwas Gestorbenes zu berühren, erheben jene die falsche Beschuldigung, daß die Juden gerade an diesem Feste das Herz eines gemordeten Kindes unter sich verteilen, und machen glauben, daß das Gesetz es so befehle, während so etwas offenbar dem Gesetz zuwider ist“⁸. In einer Bulle vom 25. September 1253 desselben Papstes heißt es: „ . . . Ferner verfügen Wir, um der Verderbtheit und dem Geize böser Menschen zu begegnen, . . . daß niemand ihnen vorwerfe, daß sie bei ihrem Ritus Menschenblut gebrauchen, weil ihnen ja im AT vorgeschrieben ist, sich — vom Menschenblut ganz zu schweigen — jeglichen Blutes zu enthalten“⁹. Ähnlich schreibt Gregor X. am 7. Oktober 1272 von Vätern, die ihre Kinder verstecken, um die Juden zu erpressen, indem sie verleumderisch behaupten, „daß die Juden heimlich und verstohlen die Kinder geraubt und getötet hätten und daß die Juden mit dem Herzen

⁶ Hinweis von W. Eckert a. a. O. Anm. 7.

⁷ Cap. 9, 13 ff.; Übers. v. C. Becker, München 1952.

⁸ Raynaldus, *Annales ecclesiastici ad annum 1247* nr. 84; MGH *Epp saec. XIII*, Bd. II (Berlin 1887) 297 f. nr. 409; M. Stern, *Die päpstlichen Bullen über die Blutbeschuldigung*, München 1900, 10—13; Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Philadelphia 1933, 268—271.

⁹ Abgedruckt bei M. Stern S. 14—17; dort weitere Verweise. Danach ist diese Urkunde von König Ottokar II. von Böhmen seinen am 29. 3. 1254 erlassenen *Statuta Judaeorum* vorausgeschickt und von Karl IV. am 30. 9. 1356 bestätigt worden. Potthast, *Regesta Pontificum* II, 1042 Nr. 12315 u. S. Grayzel Nr. 111 führen eine Bulle Innozenz' IV. mit einem gleichlautenden Initium „Sicut Judeis non . . .“ vom 22. X. 1246 an, während bei Giuseppe Abate,

und dem Blute der Kinder opfern, während doch ihr Gesetz klar und ausdrücklich verbietet, daß sie Blut opfern, essen oder trinken... Aus derartigem Anlaß sind oft sehr viele Juden wider die Gerechtigkeit gefangen-genommen und gehalten worden"¹⁰. Doch solche ernsten und entschiedenen Stellungnahmen von Päpsten wie von Kaisern¹¹ und Bischöfen vermochten nicht zu verhindern, daß man, „wenn irgendwo ein Leichnam gefunden wurde, den Mord böswillig den Juden zur Last legte“ und man „durch solche und andere zahlreiche Greuelmärchen gegen sie wütete, sie ohne Anklage, Geständnis und Überführung... wider Gott und Gerechtigkeit all ihrer Habe beraubte, sie mit Hunger, Gefängnis und vielen Martern und Qualen bedrückte... und möglichst viele zum schimpflichen Tode verurteilte“¹².

Lettere „secretae“ D'Innocenzo IV e altri documenti...: Miscellanea Franciscana 55 (1955) 317—373, S. 368 Nr. 290 ein Schreiben mit dem Initium „Sicut Judaes non decet esse licentia“ als Brief Gregors IX. angezeigt ist (vgl. S. Grayzel Nr. 81). Solche päpstlichen Schutzbriefe für Juden wurden wie die kaiserlichen eben immer wiederholt bzw. neu bestätigt.

¹⁰ M. Stern S. 21; dort wiedergegeben nach einer Copie des XV. Jhs. im K.K. Statthaltereiarhiv zu Innsbruck, Trientiner Archiv, Capsa 69 nr. 17.

¹¹ Vgl. die Urkunde Friedrichs II. vom Juli 1236, die veranlaßt wurde durch Judenpogrome infolge eines angeblichen Ritualmordes in Fulda, wo fünf Kinder eines Müllers beim Brand einer Mühle umgekommen waren. Sie ist als „Vidimus“ (= beglaubigte Kopie) Erzb. Wilhelms von Köln (1349—1362) vom 2. 1. 1360 im Historischen Stadtarchiv Köln (Nr. 2283) überliefert: „...Preterea notum esse volumus modernis et posteris universis, quod cum de nece quorundam Vuldensium puerorum Judeis in eadem civitate tunc temporis degentibus foret impositum grave crimen, per quod adversus ceteros Judeos Alemannie propter miserabilem casum emergentis infortunii oborta generaliter gravis opinio vicinum populum minabatur, etsi acciones clandestini maleficii non patebant... Quorum (d. h. der konvertierten Juden) super hoc assercionibus publicatis, quia compertum non est in testamento veteri vel in novo, Judeos avidos esse humani sanguinis hauriendi, immo (quia) quod est predicto prorsus contrarium, quod ab omni omnino sanguinis fedacione caveant in biblia que dicitur ebrayce berechet, preceptis Moysi datis, decretis iudaicis que dicuntur ebrayce talmilloht, expressius habeamus, presumentes eciam pre-sumpcionem non modica, hiis quibus sanguis prohibitus est et animalium per-missorum sitim non posse humani sanguinis superesse, rei horribilitate, nature prohibicione ac speciei comoditate qua Christianos eciam amplectuntur, et quod pro eo quod expositum de animalibus de virorum municionibus habere possent pro nichilo, non exponerent periculo substancias et personas, Judeos loci pre-dicti ab obiecto crimine ac alios Judeos Alemannie a tam gravi infamia dictante sententia principum pronunciavimus penitus absolutos.“ Abgedruckt von R. Hoeniger, Zur Gesch. d. Juden Deutschlands im MA: Zschr. f. d. Gesch. d. Juden in Dt. 1 (1886) 65—97; 136—151, S. 142 f. Vgl. J. F. Böhm er, Regesta Imperii V, 4, Innsbruck 1901, 2134 nr. 14727; G. Kisch, Zur Gesch. des Juden-rechtes in Dt., in: Forschungen zur Rechts- und Sozialgesch. der Juden in Dt. während des Mittelalters, Zürich 1955, 260.

¹² Papst Innozenz IV. im Schreiben vom 5. 7. 1247: MGH Epp saec XIII Bd. II, 298; s. o. Anm. 8.

Wer für die armen Opfer der Pogrome eintrat oder als Bischof, Fürst oder Richter die Juden in Schutz nahm, wurde als vom Judengeld gekauft hingestellt. So findet sich das Motiv vom bestochenen Richter in vielen Ritualmordlegenden, z. B. bei William von Norwich († 1144)¹³ und bei Werner von Oberwesel¹⁴. Allerdings ist an diesem Vorwurf der wahre Kern, daß geistliche und weltliche Fürsten die Not der Juden schamlos auszunutzen wußten, indem sie sich für den doch selbstverständlichen Schutz schwer bezahlen ließen.

Die Ritualmordbeschuldigung wird, wie gesagt, seit dem 12. Jh. gegen die Juden erhoben¹⁵. Der erste namentlich genannte Fall ist William von Norwich, ein zwölfjähriger Gerberlehrling, der von Juden in eine Falle gelockt worden sein soll, die dann die Kreuzigung Christi mit Dornenkrönung und Öffnung der Seite an ihm wiederholt haben sollen¹⁶. Weitere bekannte Fälle sind neben Werner von Oberwesel die Ermordung eines Knaben zu Blois 1171, des Richard von Paris 1179, von fünf Kindern in Fulda 1235, von Hugo von Lincoln 1255, Rudolf von Bern 1294, Andreas von Rinn 1462 und vor allem des Simon von Trient 1475. Zur Blutbeschuldigung kommt seit dem 13. Jh. der Vorwurf der Hostienschändung, der bevorzugt Juden, aber nicht nur ihnen gemacht wurde¹⁷. Daß nicht nur Aberglaube und Wundersucht zu Blutwundern und zu der damit verbundenen Beschuldigung der Juden geführt haben, sondern auch Betrug und absichtlich verleumderische Bezichtigungen der Juden, bezeugt kein Geringerer als Papst Benedikt XII. Auf eine Anfrage Albrechts von Österreich betreffs der Verehrung einer Bluthostie in Pulka mahnt der Papst 1338 zur Vorsicht. Er erinnert an den Fall von Klosterneuburg, wo 1298 ein Priester eine von ihm fabrizierte Bluthostie, die von Juden geschändet sein sollte, zur Verehrung ausgestellt hatte¹⁸. Auch dieser Betrug hat damals vielen Juden das Leben gekostet.

Bei Werner von Oberwesel verbinden sich im Laufe der Ausbildung der Legende beide Motive: Blutbeschuldigung und Hostienschändung. Befragen wir zunächst die Quellen. Die *Gesta Treverorum* berichten:

¹³ ASS Mart III (1865) 588 A.

¹⁴ *Passio antiqua s. Weneri* (Brüssel, Ms. 7503—7518, Bl. 135); K. Christ, Werner von Bacharach, in: Otto Glauning zum 60. Geburtstag. Festgabe aus Wissenschaft u. Bibliothek II. Leipzig 1938, 1—28; S. 25—27.

¹⁵ Vgl. Artikel „Blutbeschuldigung, Blutmärchen“, in: Jüdisches Lexikon I (Berlin 1927) 1084 ff.; „Ritualmord“, in: LThK VIII, (1936) 914 f. (Lit.); „Blood-accusation“, in: The Jewish Encyclopedia III (1902) 260—267.

¹⁶ ASS Mart III (Paris 1865) 588—588; A. Jesopp u. M. Rh. James: The life and miracles of William of Norwich, Cambridge 1896.

¹⁷ P. Browe, Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter: Röm. Quartalschr. 34 (1926) 167—197; R. Bauerreiß, Die Jesu. Der Einfluß des Schmerzensmannbildes auf die mittelalterliche Frömmigkeit, München 1931.

¹⁸ Raynaldus, Annales ad a. 1338 nr. 18; J. Vidal, Benoit XII, Lettres communes II (1904) nr. 6143; Wortlaut bei P. Browe, a. a. O. 190 f.

„Als im Jahre des Herrn 1287 — Boemund weilte damals noch an der Römischen Kurie — ein armer christlicher Junge namens Werner in der Stadt Oberwesel (Bistum Trier) aus dem Keller eines Juden einen Korb hochtrug, wurde er, da Zeit und Gelegenheit günstig waren, von den ungläubigen Juden, diesen Feinden des christlichen Glaubens, nach vorgefaßtem Plan überfallen. Sie fügten dem unschuldigen Knaben viele Verletzungen zu, zerfleischten seine Glieder und töteten ihn grausam. Den ausgebluteten Leichnam verbargen sie ziemlich weit vom Dorf entfernt in dornigem Gebüsch. Gott aber bewahrte den Leib seines Martyrers unverehrt vor wilden Tieren und Vögeln. Schließlich wurde er von einem Bauern gefunden, der dort sein Feld pflügte. Er rief seine Nachbarn herbei, daß sie es sähen, und es erhob sich im Volk ein Murren gegen die Juden, weil diese das Verbrechen getan haben sollten. Dies bezeugte eine christliche Magd, die bei Juden diente; sie erklärte, sie habe durch eine Ritze in der Mauer die eben erzählten Ereignisse gesehen. So wurden die Menschen dieser Gegend nah und fern von Wut ergriffen und wüteten grausam gegen die unglücklichen Juden. Die einen erwürgten sie, andere verbrannten sie mit Frauen und Kindern, andere ertränkten sie und mehrere erschlugen sie mit dem Schwert. Nur die, die sich in die Burgen und Festen des Adels zurückziehen konnten, wurden mit Mühe aus dieser Verfolgung gerettet. Die Leiche des verehrungswürdigen Martyrers wurde nach Bacharach übergeführt, und sogleich wurde dort zu Gottes Ehre und seines Martyrers eine prachtvolle Kapelle errichtet. Man glaubt, Gott habe durch viele Wunder den in seinen Augen wertvollen Tod verherrlicht. Aus nah und fern wallfahren Scharen von Pilgern an sein Grab, in der Hoffnung auf Vergebung ihrer Sünden“¹⁹.

Dieser Bericht ist kurz nach 1300 niedergeschrieben, kann also noch als zeitgenössisch angesehen werden²⁰. Danach hat ein pflügender Bauer die Leiche eines ermordeten Knaben gefunden. Das führte zu dem Gerücht, die Juden hätten den Mord begangen, und es fand sich eine Magd, die durch eine Mauerritze Augenzeugin gewesen sein wollte. Die Folge war ein furchtbarer Judenpogrom. Von einem Ritualmord oder dem Versuch der Hostienschändung wissen die *Gesta* nichts.

¹⁹ Ed. Waitz, MGH 14, Hannover 1879, 470; ed. J. H. Wyttenbach u. M. F. J. Müller, Trier 1838, II, 134 f.; Übers. nach E. Zenz (Hrsg.), Die Taten der Trierer. *Gesta Treverorum* IV, Trier 1960, 89.

²⁰ Masen (ad Broveri *Annales* I, 78), Wyttenbach (*Gesta Treverorum* II, Trier 1838, 126), Dominicus (Das Erzstift Trier unter Boemund von Warnesberg und Diehter v. Nassau, Coblenz 1853, 8) und Kantenich (*Gesch. d. Stadt Trier*, Trier 1915, 241) sehen in dem 1322 verstorbenen Trierer Schöffen Orulph Scholer den Verfasser der *Gesta Boemundi*. Dagegen ist Waitz (MGH 24, 372) und mit ihm Zenz (IV, 9) der Meinung, daß sie unmittelbar nach dem Tode Erzbischof Boemunds († 1299) und wohl von einem Mönch niedergeschrieben wurden.

Den Knabenmord von 1287 bringen auch verhältnismäßig viele andere zeitgenössische Quellen. Das ist schon deshalb verständlich, weil der durch den Mord ausgelöste Judenpogrom überörtliche Ausmaße angenommen hat. Keine der Quellen kennt den Mörder, pauschal machen sie „die Juden“ für die Untat verantwortlich und berichten von einer Verehrung des Ermordeten und von Wundern²¹. Unter diesen frühen Quellen geben nur die Altaicher Annalen ein Motiv für den Mord an: Die Juden hätten in den Besitz des Blutes gelangen wollen, weil sie sich Heilung davon versprochen hätten²². Hier liegt also schon Blutbeschuldigung vor. Haben nach den *Gesta Treverorum* die Juden in dem furchtbaren Pogrom beim Adel Schutz gesucht, so wissen die Annalen der Dominikaner von Kolmar und die Kolmarer Chronik zu berichten, daß die Juden sich an König Rudolf von Habsburg gewandt und ihm zwanzigtausend Mark übergeben haben, damit er ihnen Recht verschaffe. Der König habe Oberwesel und Boppard eine Strafe von zweitausend Mark auferlegt. Solche Strafmaßnahmen waren damals üblich. Als Beispiel dafür, aber auch als Beweis, daß der Judenpogrom von Oberwesel/Bacharach Schule gemacht hat, kann die Stadt Andernach angeführt werden. Am 3. August 1287 wurden Rat und Bürgerschaft von Andernach durch den Erzbischof von Köln nach einer Vertreibung der Juden und der Zerstörung ihrer Synagoge (*schola*) zur Restitution der geraubten Güter, zum Wiederaufbau der zerstörten Gebäude und zu einer Kontribution, deren Höhe festzusetzen der Bürger-

²¹ *Annales breves Wormatienses ad 1286*: „*Iudaei apud Weseliam quendam christianum nomine Wernherum interfecerunt; qui postea ductus Bachracum, multis signis claruit et ibidem a Christi fidelibus honorifice veneratur*“ (MGH SS 17, Hannover 1861, 77).

Continuatio Claustroneoburgensis VI ad 1287: „*Iudaei super Renum in civitate quadam Wyesela quendam Deo devotum nomine Wernherum clam abducunt, et in die parasceve ad instar Salvatoris morte afficiunt; qui per Dei gratiam sepultus est in monte qui dicitur Bacharch, et ibi multis iam claret miraculis*“ (MGH SS IX, Hannover 1851, 746).

Annales Colmariensis Maiores ad 1287: „*A Iudaeis interfectus est der guote Werher in Weseli prope Bacaracum, quae municiones sitae super Renum*“ (MGH SS 17, Hannover 1861, 214); ad 1288: „*Iudaei dederunt regi Ruodulpho 20 milia marcarum, ut eis de illis de Wessila et de Popardia iudicaret*“ (ebd. 215). *Chronicon Colmariense ad 1288*: MGH SS 17, Hannover 1861, 255, s. u. Anm. 24.

²² *Continuatio Altaahensis ad 1287*: „*Eodem tempore Iudaei in Pacharac diocesis Herbiopolensis quendam bonum et devotum hominem christianum, Wernherum nomine, occulte occiderunt, ab eo sanguinem, quo mederi dicuntur, tamquam in torculari multa violencia expresserunt; quitandem in eodem loco multis miraculis dicitur claruisse. Praeterito anno Iudaei in Monaco, covotate Frisigensis dyocesis, puerum quendam christianum pro simili causa occiderant; propter quod populus eiusdem civitatis, non expectato iudicio vel sententia, omnes Iudaeos illius civitatis, in domum unam confugentes, ignibus suppositis concremavit*“ (MGH SS 17, 415).

schaft überlassen blieb, verurteilt²³. Nach der Kolmarer Chronik hat König Rudolf den Juden dazu noch ihren Rabbi, bzw. Hochmeister freigegeben und den Erzbischof von Mainz bestimmt, zu predigen, daß die Christen den Juden überaus großes Unrecht zugefügt hätten. Werner, für dessen Tod man gemeinhin die Juden verantwortlich mache, ja, den gewisse einfältige Christen als Heiligen verehren würden, verdiente verbrannt und seine Asche in alle Winde zerstreut zu werden. An der Predigt des Erzbischofs hätten mehr als fünfhundert Juden in Waffen teilgenommen, bereit, bei Widerspruch mit dem Schwerte vorzugehen²⁴. Ein solcher Magister (später „Hochmeister“) oder Bischof der Juden ist für diese Zeit in Mainz auch sonst bezeugt. Denn Moses, Bischof der Juden in Mainz, wird mit diesen und ihren Vorstehern am 23. September 1286 von König Rudolf zitiert, um wegen der Klagen des Erzbischofs Heinrich Rede und Antwort zu stehen^{24a}. Auch für Trier wird Mitte des 14. Jhs. ein „Episcopus judaeorum“ genannt²⁵.

Weder die Maßnahmen des Königs noch die des Bischofs vermochten die Verehrung des ermordeten Knaben zu verhindern. Der Andrang der Pilger machte eine Erweiterung der kleinen Kapelle des heiligen Kunibert

²³ W. Günther, Codex diplomaticus Rheno-Mosellanus II, Koblenz 1823, S. 463—466 nr. 325.

²⁴ Chronicon Colmariense ad 1288: *Retulit frater Alradus, prior fratrum Argentinensium: In Alsatia dicebatur, quod Iudaei conquesti fuissent regi Ruodolpho, quod christiani plus quadraginta Iudaeos sine causa turpiter occidissent. Christiani autem conquesti fuerunt de Iudaeis, quod servum atque christianum in die parasceve in cellario occulte, atque christianis ignorantibus, occidissent. Iudaei regi Ruodolpho, ut eis de illis de Wesela atque Popardia iustitiam faceret, et eos a periculo liberaret mortis, et ipsorum rabi, id est supremum magistrum, cui schola Iudaeorum et honores divinos impendere videbantur, quem rex captivaverat, a captivitate carceris liberaret, viginti sibi millia marcarum promiserunt. Rex Iudaeorum petitionem exaudivit, Iudaeum captivum libertati restituit, illos de Wesela atque Popardia in marcis duabus millibus condemnavit, et eos a mortis periculo liberavit. Insuper fecit rex dominum archiepiscopum Maguntinum solenniter praedicare, quod christiani Iudaeis iniuriam maximam intulissent, et quod bonus Werherus, qui a Iudaeis occisus communiter dicebatur, qui prae divino a quibusdam christianis simplicibus colebatur, deberet igne cremari, et cinis corporis eius in ventum dispargi et ad nihilum dissipari. In hac praedicatione domini archiepiscopi plus quam quingenti Iudaei in armis sederunt, ut si aliquis christianus in contrarium dicere voluisset, ipsum eum suis gladiis occidissent*“ (MGH SS 17, Hannover 1861, 255); vgl. J. F. Böhmer, Fontes rerum Germanicarum II (1843) 72; ders., Regesten z. Gesch. d. Mainzer Erzb. II (1886) 438 nr. 112.

^{24a} M. Wiener, Regesten z. Gesch. d. Juden in Dt. während des Mittelalters, I, Hannover 1862, S. 12 nr. 72; vgl. I. Elbogen, A. Freimann u. H. Tykocinski, Germania Judaica. Von den ältesten Zeiten bis 1238, Breslau 1834, S. 185.

²⁵ Mittelrheinisches Urkundenbuch II, Coblenz 1865, S. 400.

in Bacharach, wo man Werner bestattet hatte, notwendig, und ihre Spenden boten die dazu nötigen Mittel. Schon am 13. April 1289 stellten drei Erzbischöfe und neun Bischöfe in Rom eine Ablassurkunde für die Kapelle des heiligen Kunibert aus²⁶. Ausdrücklich erwähnt ist das Grab Werners in der Ablassurkunde vom 23. August 1293 des Bischofs vom Samland und Weihbischofs von Köln, Hermann, der mit Genehmigung des Erzbischofs von Trier den neuen Altar der Heiligen Kunibert und Andreas in der südlichen Apsis der Kapelle geweiht hat²⁷. „Es kann kaum zweifelhaft sein, daß damals der Bau der Kapelle im Gange war und daß der Teil, in dem der neue Altar der Heiligen Kunibert und Andreas sich befand, also der südliche, bereits fertiggestellt war“²⁸. Auch das Ostchor muß bald vollendet worden sein. Doch danach, A. Schmidt nimmt an schon um 1307²⁹, kam der Bau für über hundert Jahre ins Stocken.

Die Legende jedoch erlebte einen weiteren Ausbau. Aus der zweiten Hälfte des 14. Jhs. ist uns ein deutsches Versgedicht überliefert, das auf einer Tafel neben dem Grabe Werners zu lesen war. Es ist in deutscher Sprache nur in der für den Kurfürsten Ludwig III. von der Pfalz bestimmten Ausfertigung der Prozeßakten von 1429 auf uns gekommen³⁰. Es erzählt, daß Werner in „Wammenrait“ = Womrat bei Kirchberg (Hunsrück) geboren ist, als tugendhafter Knabe in die Reichsstadt Oberwesel kam und von Juden, die nach des Christen Blut trachteten, in Dienst genommen wurde. Sie ließen ihn am Karfreitag im Keller Erde graben. Während die Christen beim Gottesdienst des bitteren Todes ihres Herrn gedachten, fielen die Juden über den Knaben her, steckten ihm einen Knebel in den Mund, hängten ihn mit den Füßen nach oben auf, schlugen ihm tiefe Wunden und öffneten ihm die Adern „an Füßen, Händen, Hals und Haupt“³¹. Drei Tage ließen sie ihn, so erzählt die Versdichtung weiter, so hängen. In demselben Haus diente eine christliche Magd, die die Marter heimlich mit ansah. Sie lief zum Richter. Dieser kam, wurde aber von den Juden bestochen, so daß er nichts unternahm. Nachts brachten die Juden den Leichnam heimlich über die Stadtmauer auf ein Schiff, das nach Mainz fuhr. Es kam bis zum Morgengrauen aber nur eine knappe Meile voran. So

²⁶ Stadtbibl. Trier Hs. 1139 Bl. 21 v. — 22 r.; Aloys Schmidt, Zur Baugeschichte der Wernerkapelle in Bacharach: Rhein. Vierteljahrsbl. 19 (1954) 69—89, S. 76 f.

²⁷ Hs. 1139 Bl. 22 r; ASS April. II (Paris 1865) 715 F.

²⁸ A. Schmidt, a. a. O. S. 77.

²⁹ Ebd. S. 84.

³⁰ Vat. Pal. lat. 858 Bl. 7—9; ediert von K. Christ, Werner v. Bacharach, Eine mittelhessische Legende in Reimen, in: Otto Glauning zum 60. Geburtstag. Festgabe aus Wissenschaft und Bibliothek II (Leipzig 1938) 1—28, S. 18—25. Die Trierer Hs. bringt nur eine Prosaübersetzung des deutschen Gedichtes (Bl. 8 r. — 9 v.).

³¹ V. 65; K. Christ S. 19.

warfen die Juden den Leichnam in einen kleinen, von wilden Hecken überwachsenen Bach bei Bacharach³². Ein heller Schein machte auf die Leiche aufmerksam. Sie wurde „nach des Gerichtes Gewohnheit“ drei Tage zur Mordklage ausgestellt. Als Wunder, Wohlgerüche und Lichtschein, die von der Leiche ausgingen, auf die Heiligkeit des Knaben hinwiesen, bestattete man ihn in der Kapelle. Zum Schluß berichtet die Verslegende von einem Raub der Opfergelder der Kapelle auf Veranlassung des Trierer Erzbischofs Balduin. Die Räuber seien mit dem Gelde in den Fluten des Rheins ertrunken.

Eine, wie Karl Christ annimmt³³, „erweiternde Bearbeitung“ dieser deutschen Legende liegt in einem umfangreichen Legendar vor, dessen die Werner-Erzählung enthaltender Teil im 14. Jh. geschrieben ist. Die Handschrift war 1612 im Jesuitenkolleg Paderborn, kam an die Bollandisten in Antwerpen und von dort nach Brüssel. In dieser „Passio antiqua s. Wernerii“³⁴ fehlt der Raub des Bauschatzes. Als Eigengut erzählt sie: Die Hauswirtin habe den Knaben vor dem Osterfest gewarnt: „Hüte dich vor den perfiden Juden. Karfreitag steht bevor. Ohne Zweifel werden sie dich verzehren.“ Doch Werner, arglos wie eine Taube, habe das Gott überlassen wollen. Gründonnerstag habe er gebeichtet und in größter Andacht den Leib Christi empfangen und sich dann zur Arbeit in dem Judenhaus bestimmen lassen³⁵.

Hier wird als erste Absicht der Juden genannt, sie hätten in den Besitz der Hostie kommen wollen, die der Knabe an dem Tage empfangen hätte, und, als das mißlungen wäre, hätten sie ihre Wut statt an dem wahren am mystischen Leib Christi ausgelassen³⁶. Weiter wird ein Gespräch Werners

³² „Der Winzbach“ (Windesbach). An der Fundstelle wurde das Wilhelmiten-kloster Windesbach oder Fürstental im Jahre 1288 dank einer Schenkung von Pfalzgraf Ludwig II. erbaut, K. Christ a. a. O. S. 24 Anm. 132; vgl. A. J. Weidenbach, Bacharach, Stahleck und die Wernerkirche, Bonn 1854, 32.

³³ A. a. O. S. 17.

³⁴ Brüssel, Ms. 7503—7518, Bl. 134—136; ed. K. Christ, Werner von Bacharach S. 25—27; ASS, April II (1866) 698 f.

³⁵ „Veniente igitur sacratissima die cene, puer vere catholicus et Christo devotissime communicatus est. Et eodem die a perfidis Judeis callide ad quippiam operis faciendum in eorum domum est allectus. Et sic Parasceve, in qua omnis christianus, compaciendo amare morti Christi, se humiliat, hunc sibi perfidi Judei tamquam aptum pro suo repetunt facinore. Unde absque mora suum ostendunt furorem. Nam primo apprehendentes puerum, obstruxerunt vocem eius per globum plumbeum eius ori impressum, ne vociferaret. Deinde ligaverunt sive suspenderunt ad statuam ligneam, ad hoc paratam, per pedes sursum et caput deorsum, ut haberent corpus Christi verum, quod eodem die benedictus puer acceperat.“ K. Christ S. 26; ASS 698 f.

³⁶ „Sed frustrato eorum studio, se penitus dederunt ad martirisandum corpus ipsum mysticum, et ad tollendum eius vitam et sanguinem, et sic cum flagellis varia et profunda in corpus eius inflexerunt vulnera. Accipientes nichilominus

mit dem von der Magd herbeigerufenen Gerichtsschulzen widergegeben und der Windesbach samt Wilhelmitenklöster genannt. Dazu werden Einzelheiten der Bestattung mitgeteilt: Man habe das Haupt des Toten mit einer goldenen Binde als Zeichen der Jungfräulichkeit geschmückt, es auf ein seidenes, mit Veilchen bedecktes Kissen gebettet und in einen seidenen Schleier als Zeichen der Unschuld und Heiligkeit gehüllt. Dazu habe man sein Handwerkszeug, ein Rebmesser (*putatorium*), gelegt³⁷.

Erst als nach der Beisetzung große Volksmassen zum Grabe geströmt seien, habe die Magd sich gemeldet und ihr Wissen von dem Martyrium und der Hilfeverweigerung des Gerichtsschulzen erzählt. Als Todestag wird der 19. April 1287 angegeben. Ostern war in diesem Jahre aber am 6. April.

Es ist bezeichnend, wie die lateinische Vita der Blutbeschuldigung des deutschen Gedichtes den Vorwurf der versuchten Hostienschändung hinzufügt, jedoch ohne beides aufeinander abzustimmen. Zum Hostienfrevel paßt der Gründonnerstag und zur Bluttat der Karfreitag. Nun soll der Junge Gründonnerstag die Eucharistie empfangen haben und am Karfreitag aufgehängt worden sein zu dem Zwecke, ihn zum Erbrechen der Hostie zu nötigen, die er am selben Tag empfangen haben soll. Abgesehen, daß zu diesem Ziel die Knebelung nicht der rechte Weg ist, war es sinnlos, in den Besitz einer auch nur eine Stunde vorher genossenen Hostie kommen zu wollen. Nicht weniger unwahrscheinlich ist die Erzählung über das Geschick der Leiche. Man mußte die Tatsache des Leichenfundes auf freiem Feld oder am Windesbach vereinbaren mit dem Ritualmord in Oberwesel. So konnte die Leiche nicht einfach im Rhein versenkt werden, sondern man mußte die ganz unwahrscheinliche Bergfahrt des Schiffes bei Nacht Richtung Mainz erfinden. Merkwürdig ist auch das lange Schweigen der Magd und, daß nichts davon berichtet wird, was denn mit dem *pfligculturum*, *quod usque hodie penes ipsum continetur, inciderunt venas eius per omnem partem corporis. Nec non cum forcipibus, in pena eciam amarissima, de venis sanguinem expresserunt in pedibus, manibus, collo et capite, sic quod nulla apparuit in eo sanitas. Sic perfidi Judei illum sanctum puerum triduo tenere suspensum in illa statua lignea, donec cruentare desiit, versando sepe corpus, modo caput sursum, modo deorsum.*“ (ebd.) Hostienschändung als Motiv geben auch die „Nova Historia“ (Trierer Hs. 1139 42 r./v.) und die Zeugen 12 (Hs. 1139 Bl. 66 r.) und 181 (Hs. 1139 Bl. 89 v.) an.

³⁷ „... cum affectu devotissimo et condigno deportabatur ad capellam sancti Kuniberti, in colle montis prope parochiam situatam. Ibi fuit interratus et proprio sanguine convolutus, habens in capite sertum aureum seu vittam pro signo sue virginitatis, subtus cussinum sericeum violis repletum, et in capite peplum ex serico multiplicatum in sue innocencie et sanctatis signum, nec non desubtus putatorium, pristini laboris sui instrumentum.“, K. Christ S. 27. Im Bericht über die Öffnung des Grabes heißt es: „Desubtus hiis inveniabamus ipsius egregii pueri putatorium, cum quo vite quaerens victum ligamina dissolvebat vitum...“ (Trierer Hs. 1139 Bl. 23 v.; ASS 704 B); vgl. Trierer Hs. 1139 Bl. 5 v.; 56 r.

vergessenen, von den Juden bestochenen Gerichtsschöffen, der in den Prozeßakten³⁸ und von einigen „Zeugen“³⁹ des Kanonisationsprozesses Eberhard genannt wird, geschehen ist.

Auf dem deutschen Reimgedicht und der Passio der Brüsseler Handschrift fußen die weiteren mittelalterlichen Quellen. Zur Lebensgeschichte Werners tragen sie nichts Neues bei. Das gilt sowohl von der „Historia Prima“, einem Offizium mit entsprechenden Lesungen⁴⁰, als auch von der „Nova Historia“, dem von dem Bacharacher Pfarrer Winand von Steeg⁴¹ 1426 verfaßten neuen Offizium des heiligen Werner. Die Akten⁴² des von Winand von Steeg betriebenen Kanonisationsprozesses (1426—1429) geben lediglich Aufschluß über den Bau der Kapelle, über den Werner-Kult und die Bemühungen, diesen neu zu beleben. Über die Umstände der Ermordung Werners dagegen konnten die 121 in dem Prozeß vernommenen Zeugen nach mehr als 130 Jahren nur noch die mündliche Überlieferung bzw. was die auf der in der Wernerkapelle zu lesende deutsche Verslegende berichtete, wiedergeben. Selbsterlebtes hatten sie nur über die Verehrung Werners und über die Wallfahrt zu seinem Grab beizutragen.

Es ist bemerkenswert, daß man sich veranlaßt sah, verständlich zu machen, weshalb nach so langer Zeit trotz der behaupteten intensiven Verehrung Werner noch nicht heiliggesprochen war und die Kapelle noch als Torso dastand. Die Prozeßakten führen das zurück auf den Raub der reichen Opfergelder durch einen Trierer Erzbischof⁴³. Die deutsche Vers-

³⁸ Trierer Hs. 1139 5 r.; ASS 715 D.

³⁹ Zeuge 42 (Trierer Hs. Bl. 70 v.); 44 (Bl. 71 r.); 47 (Bl. 71 v.); 167 (Bl. 87).

⁴⁰ Trierer Hs. Bl. 9 v. — 21 v.

⁴¹ Über ihn, der, bevor er 1421 Pfarrer in Bacharach wurde, Kanonikus von St. Johann zu Haug bei Würzburg (1405), Stiftsherr des Neumünsters in Würzburg, Generalvikar und Lehrer des Kanonischen Rechtes an der dortigen Universität (1403), Jurist der Stadt Nürnberg (1411), Domherr zu Passau, Sekretär König Sigismunds und Stiftsherr von St. Andreas in Köln war, später Sekretär des Kardinals Orsini und Dekan von St. Kastor in Koblenz wurde und von Trithemius als Hebraist und Verfasser bedeutender Schriften zum AT gerühmt wird (Trithemius, *De luminaribus sive de viris illustribus Germaniae. Opera historica*, ed. M. Ferber, Frankfurt 1601, I, 156; ders., *Annales Hirsaugienses* ad a. 1447, St. Gallen 1690, II, 417); vgl. K. Christ, Werner v. Bacharach S. 6; A. Schmidt, Zur Gesch. der älteren Univ. Würzburg, Würzburger Diözesangeschichtsblätter 11/12 (1949/50) 85—102, S. 91—96.

⁴² Von ihnen wurden drei Ausfertigungen gemacht. Die für den Papst ist verschollen. Das Exemplar für den Kurfürst Ludwig III. von der Pfalz ist in die Vatikanische Bibliothek (Pal. lat. 858) und das prächtigere für den Erzbischof von Trier in die dortige Stadtbibliothek (Hs. 1139) übergegangen.

⁴³ Trierer Hs. Bl. 5 v.; vgl. K. Christ, a. a. O. S. 28; ASS 715 f.; „*Item quod haec subtractio pecuniarum impediverit illius sancti iustam canonizationem et eiam illius ecclesiae consumptionem per centum viginti annos et ultra usque ad nostra tempora.*“ Die „120 und mehr Jahre“ zählen offensichtlich vom Tod des hl. Werner an und sagen nichts über den Zeitpunkt der Einstellung

legende und im Anschluß an sie eine Reihe der Zeugen⁴⁴ nennen diesen mit Namen: Erzbischof Balduin. Wenn es im 14. Jh. möglich war, in einer Inschrift einer Kapelle im Erzbistum den Bischof öffentlich dieser Tat zu bezichtigen, dann haben wir kein Recht zu sagen: „Das kann aber niemals Baldewin gewesen sein“⁴⁵. Wohl können ein anderer Vorgang oder ein anderes Motiv dieser Beschlagnahme des Kapellenschatzes zugrunde gelegen haben. Balduin von Luxemburg war ein geschäftstüchtiger Verwaltungsmann. Gerade deshalb hatte er es ja verstanden, maßgebenden Einfluß auf die Reichspolitik zu gewinnen und seine Landeshoheit voll auszubauen. Denn er trug den neuen wirtschaftlichen Verhältnissen Rechnung durch eine geschickte, auf der Geldwirtschaft beruhenden Finanzpolitik. Dabei bediente er sich der Juden, denen er eine „beispiellose Gunst“ zuteil werden ließ⁴⁶. Er verstand es aber auch, die Not der Juden zu seinem Vorteil auszunutzen, indem er aus dem Judenschutz Kapital schlug und geraubtes Judengut beschlagnahmte oder die Forderungen getöteter Juden zugunsten des Erzbistums einzog. Als der von verarmten Edelleuten angezettelte Judenpogrom von 1336 bis 1337 auf das Erzstift Trier übergriff und besonders heftig in Boppard und Oberwesel zum Ausbruch kam, unterdrückte Balduin den Aufruhr mit großer Energie. Die Städte mußten sich verpflichten, die Schuldigen auszuliefern; das geraubte Gut und die den erschlagenen Juden geschuldeten Summen waren dem Erzbistum verfallen⁴⁷. Brower⁴⁸ bezieht den angeblichen Raub des Schatzes der Wernerkapelle durch Balduin wohl mit Recht auf diese Vorgänge.

des Baues der Kapelle und des Raubes der Baukasse, wie A. Schmidt, Zur Baugeschichte S. 79, meint. Am 11. 3. 1320 erteilt Erzbischof Peter v. Mainz mit Zustimmung Balduins v. Trier noch einen Ablass zum Bau der Kapelle (Trierer Hs. Bl. 22 v.; ASS 714 F). Damals hat man sich also noch um den Bau bemüht.

⁴⁴ Zeuge 32 (Trierer Hs. Bl. 69 v.); 162 (85 v.); Zeuge 13 läßt die Möglichkeit offen, daß es auch der Vorgänger gewesen sein könne: „*episcopus Baldewinus vel eius antecessor, ymo canticum circa epitafium sancti Wernher dicit fuisse Baldewinum*“ (Trierer Hs. Bl. 67 r.).

⁴⁵ A. Schmidt, Zur Baugeschichte S. 80.

⁴⁶ G. Liebe, die rechtlichen u. wirtschaftl. Zustände d. Juden im Erzstift Trier: Westdt. Zschr. 12 (1893) 311–374, S. 334 f.; 338 f.; „Kaum irgendwo in Deutschland dieser Zeit sind die Gewinne der jüdischen Geldmänner intensiver für die Staatskasse nutzbar gemacht worden als in Trier. Aber auch kaum irgendwo war der jüdische Einfluß auf die Geschäftsführung größer.“, E. E. Stengel, Baldewin v. Luxemburg: Jahrbuch d. Arbeitsgem. d. Rheinischen Gesch.-Vereine 2 (Düsseldorf 1936) 19–39, S. 24.

⁴⁷ W. Günther, Codex diplomaticus Rheno-Mosellanus III, 1, Koblenz 1824 S. 347 ff. nr. 224; vgl. die Urkunde v. 18. 3. 1338, in der die Stadt Oberwesel dem Erzb. Balduin Genugtuung leistet wegen der Judenunruhen: Korrespondenzblatt d. Westdt. Zschr. f. Gesch. 5 (1886) 231–234. Ad. Dominicus, Baldwin v. Lützelburg. Koblenz 1862, 403 f.

⁴⁸ Antiquitates II (1670) 211; K. Christ, a. a. O. S. 25

Der Erzbischof hätte dann auch das der Kapelle zugeeignete Judengut zurückgefordert. Das konnte er um so mehr, weil das pfälzische Bacharach ihm damals verpfändet war, er also dort Bischof und Landesherr war.

Trotz der Bemühungen und des großen Aufwandes eines so versierten und bedeutenden Mannes wie Winand von Steeg, trotz dessen guten Beziehungen zur Kurie und zum Kardinallegaten Jordan von Orsini, der ihn zu seinem Sekretär ernannte und im Kanonisationsprozeß sich persönlich bemühte, und trotz der großartigen Dokumentation in den drei Handschriften und der Einschaltung des Kurfürsten von der Pfalz als der weltlichen und des Erzbischofs von Trier als der geistlichen Behörde kam es nicht zur Heiligsprechung Werners und auch nicht über Bacharach/Oberwesel hinaus zu einem Werner-Kult in der Diözese Trier. Nicht einmal die Bacharach benachbarten Kollegiatstifte von Boppard und Koblenz (St. Castor und St. Florin) führen ihn in ihren Kalendarien auf⁴⁹. Dagegen gelangten 1548 Wernerreliquien an das St.-Magdalenen-Stift zu Besançon⁵⁰ und wird er in der Franche-Comté, Auvergne und der Bourgogne seit dem 17. Jh. als Patron der Winzer verehrt. In Bacharach selbst ging die Verehrung Werners mit der Einführung der Reformation zurück. Im Dreißigjährigen Krieg führten 1620 spanische Truppen unter dem Marchese Ambrosius Spinola die Gebeine aus der „verfallenen und seit vielen Jahren geschlossenen Kirche“⁵¹ fort. Seitdem sind sie verschollen.

Weshalb die Heiligsprechung nicht erfolgt ist, können wir nicht sicher sagen. Werners Heiligkeit wurde schon während des Bacharacher Prozesses bestritten. Das beweist ein Traktat „*De sancto Wernhero in Bacharaco*“, der in einer 1428 geschriebenen Handschrift aus dem Besitz des Dominikaners Heinrich Kalteisen enthalten ist⁵². Der Verfasser ist unbekannt; vielleicht ist es Kalteisen selbst. In dem Traktat wird bestritten, daß Werner ein Martyrer war. Mord sei noch nicht Martyrium. Es seien schon viele Christen, die einen besseren Lebenswandel als Werner geführt hätten, von Christen getötet und ihrer Habe beraubt worden. Hätte Werner die für ein Martyrium maßgebende und erforderliche Gottesliebe gehabt, dann hätte er das Haus der Juden überhaupt nicht betreten. Wie konnte er in der heiligen Zeit, als alle guten Christen sich zum Empfang der österlichen Sakramente rüsteten, bei den Kreuzigern des Herrn in Dienst gehen! Der Broterwerb sei dafür kein hinreichender Grund. Hätte Werner die vollkommene Liebe gehabt, dann hätte er an diesem Tag lieber Hunger und Blöße auf sich genommen, als den Juden zu dienen.

⁴⁹ Mitteilung von Herrn Dozenten Dr. F. Pauly, Trier.

⁵⁰ ASS 732 D.

⁵¹ ASS 733 E/F.

⁵² Staatsarchiv Koblenz, Abt. 701 Nr. 232 Bl. 293—295. Den Hinweis auf dieses Manuskript und eine Abschrift verdanke ich Herrn Archivdirektor a. D. Dr. Aloys Schmidt, Koblenz.

Er hatte die Liebe nicht, also weilte er nicht in Gott und Gott nicht in ihm, denn sonst hätte er in dieser hochheiligen Zeit nicht gegen die kanonischen Vorschriften mit den Juden Geschäfte gemacht. Dazu müsse man annehmen, daß ein Achtzehnjähriger in der Todsünde lebe, und Werner sei im Dienst der Juden ohne die Sakramente der Kirche gestorben. Ob er vollkommene Reue gehabt habe, sei angesichts der Todesleiden ungewiß. Ständen aber weder Martyrium noch überhaupt die Heiligkeit fest, dann dürfe Werner auch nicht verehrt werden⁵³. Der Schreiber dieses Traktates, sozusagen der *Advocatus diaboli* in dem Kanonisationsprozeß, geht demnach nicht gegen die Beschuldigung der Juden vor, sondern wendet sich nur dagegen, daß schon die bloße Ermordung auf Grund des Christenhasses der Juden ein Martyrium begründe.

Es ist nicht anzunehmen, daß die Kanonisation nur äußerer Umstände wegen nicht erfolgte, weil etwa der Prozeß in Rom liegenblieb und dann in Vergessenheit geriet. Wir dürfen vermuten, daß Werner ganz bewußt nicht heiliggesprochen wurde. Denn die Kurie war, wie wir sahen, bei Fällen von Blutbeschuldigung und Hostienschändung nicht nur skeptisch, sondern ist vielfach direkt gegen sie als Verleumdung vorgegangen und hat die Juden in Schutz genommen. Wie hätte auch gerade Martin V. 1429 Werner von Oberwesel heiligsprechen können, wo er sich noch am 20. Februar 1422 in einer Bulle gegen die Blutbeschuldigung der Juden

⁵³ „Iste vero Wernherus nunquam tantum dilexit Deum; si prestavisset passionem suam, domum iudei non intrasset... Adhuc hodie multi christiani melioris vite, quam ipse Wernherus fuit, a malis christianis occiduntur et spoliantur vita et rebus... Perversum autem opus fuit ipsius Wernheri, qui in tam sacro tempore, in quo principaliter omnes boni Christiani pie viventes agunt penitentiam de peccatis desiderantes refici ad sanctum Pascha venerabili sacramento corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi. Ipse tamen Wernherus crucifixoribus Christi servitium exhibebat, et si perfectam caritatem in se habuisset, nullatenus hoc fecisset. Sed diceret iterum cavillator seducens corda hominum, quia tunc laboravit ad acquirendum sibi panem...“

Ergo si dictus Wernherus habuisset in se perfectam caritatem, potius tunc temporis debuisset intentus fuisse devocioni et pati famam et nuditatem quam iudeis obsequium prestitisse. Item sicut beatus Johannes 1, 4^o: Deus caritas est; et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo, Wernherus autem non habuit caritatem, ergo non mansit Deus in eo nec ipse in Deo. Quia si ipse mansisset in Deo, nullum commercium in hoc sacrosancto tempore cum iudeis habuisset contra sanctiones canonum et documenta sanctorum doctorum.

Adhuc raro visum est modernis temporibus, quod masculus decem et octo annorum sine labe mortalis criminis vitam duceret. Si hic Wernherus, ut dicitur, erat decem et octo annorum et decessit sine sacramentis ecclesie et in servicio iudeorum, etsi veram habuisset contricionem ante mortem, eciam si non fuisset passus, potuisset esse salvus. Quis autem de illa contricione sicut habita verum et certum testimonium perhibebit? Sed valde timendum est, quod in martirio suo plus compunctus fuit acerbitate pene, quam sustinuit, quam glorie, ad quam creditur perrexisse.

gewandt und Prediger mit schwersten Strafen bedroht hatte, die solchen Greuelmärchen Vorschub leisteten. In der Urkunde des Papstes heißt es u. a.: „Um zu bewirken, daß die genannten Juden sich loskaufen, um sie ihrer Güter und Habe berauben und steinigen zu können, erdichten bisweilen zahlreiche Christen Anlässe und Vorwände und streuen in den Zeiten großen Sterbens und anderer Katastrophen aus, daß die Juden Gift in den Brunnen geworfen und in ihre ungesäuerten Brote Menschenblut gemischt haben. Diese Verbrechen wirft man ihnen zu Unrecht vor und verbreitet sie, um Menschen zu verderben. Aus diesen Anlässen werden die Völker gegen diese Juden aufgereizt, so daß sie sie töten oder mit den verschiedenartigsten Verfolgungen und Bedrückungen quälen. In der Erwägung, daß es der christlichen Religion zukommt, den Juden um so bereitwilliger gegen ihre Verfolger und Bedrücker sicheren Schutz zu gewähren, je ausdrücklicher sie als Zeugnis für den wahren Glauben erhalten wurden, da ihr Prophet bezeugt, daß ihre Überreste dereinst werden selig werden, verfügen Wir, daß das Verbot der Prediger, wonach die Juden nicht mit Christen verkehren dürfen, und das Urteil der Exkommunikation keinerlei Gewicht habe und verbieten . . ., daß fernerhin Derartiges oder Ähnliches gegen die Juden . . . gepredigt werde⁵⁴.“

Wie oben gesagt, ist es im Bistum Trier erst im 18. Jh. zu einem Fest des heiligen Werner gekommen. Unsere Ausführungen haben wohl hinreichend gezeigt, weshalb dieses Fest wieder unterdrückt werden muß. Aber hätten wir heute nicht Anlaß, mehr zu tun? In der Kathedrale von Lincoln ist der Gedenkstein für den Hugh of Lincoln, der am 27. Juli 1255 einem Ritualmord zum Opfer gefallen sein soll, durch einen neuen ersetzt worden. Auf diesem ist zu lesen: Fälschlich sei Hugo als Märtyrer bezeichnet worden. An dieser Stelle solle man lieber derer gedenken, die die Märtyrer der verhängnisvollen Legende geworden seien, solle man sich der vielen Juden erinnern, die unschuldig Opfer des Antisemitismus geworden, der die Legende zum Vorwand für seinen Haß genommen habe⁵⁵. Wir deutschen Christen haben viel mehr Grund, diesen verhängnisvollen Irrtum einzugestehen, ja, die schwere Schuld unserer Vorfahren zu bekennen, die fortzeugend so viel Böses geboren hat und auch uns schuldig werden ließ. So liegt es nahe, die Wernerkapelle in Bacharach, die heute nur noch kunsthistorisches Interesse und romantische Gefühle erweckt, zu einem Mahnmal auszugestalten.

⁵⁴ *Analecta iuris pontificii* 12 (Rom, Paris, Brüssel 1873) 387; M. Stern, *Die päpstlichen Bullen über die Blutbeschuldigung*, München 1900, 24–29.

⁵⁵ Nach einer Mitteilung v. W. Eckert OP.

Die kirchliche Freiheit in den Konkordaten seit 1800*

Von Dr. theol. Alfred Kleinermeilert, Linz (Rhein)

Die Freiheit der Kirche ist seit den ersten christlichen Jahrhunderten eine der Fragen gewesen, deren Lösung das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt wesentlich mitbestimmt hat. In den Konkordaten spielt sie eine bedeutende Rolle bis in die heutige Zeit.

Wenn man von der Freiheit der Kirche spricht, so können mit diesem Begriff verschiedene Inhalte gemeint sein. In den Verfolgungszeiten wie in den ersten christlichen Jahrhunderten hat man dabei zunächst an das kirchliche Leben gedacht, wie es sich in den Gottesdiensten kundtut. In Frage steht dann die Kultusfreiheit. Das Gegenteil dieser Freiheit ist das Verbot oder die Behinderung des Gottesdienstes. — Anderen Zeiten, wie z. B. dem Mittelalter, war die Kultusfreiheit in diesem Sinne kein Problem. Hier waren es die Eingriffe der weltlichen Gewalt in die Regierungstätigkeit der Kirche, d. h. in ihren Rechtsbereich, die zu einer Auseinandersetzung führten. Das Gegenteil dieser Freiheit ist ein mehr oder weniger ausgeprägtes Staatskirchentum.

Diese beiden wichtigsten Inhalte, die dem Begriff der Kirchenfreiheit beigelegt werden können, entsprechen dem kirchlichen Priester- und Hirtenamt. Beide Freiheiten werden in den Konkordaten in breitem Maße behandelt.

Bei den Verhandlungen zum französischen Konkordat von 1801 sahen sich die kirchlichen Vertreter erstmalig einem modernen Staat gegenüber¹. Kardinal Consalvi und Erzbischof Spina verhandelten für die Kirche, die Kurie gab ihre Instruktionen. Sowohl die kirchlichen Unterhändler als auch die Kurie versuchten, das neue Verhältnis der Kirche zum französischen Staat mit den gewohnten Kategorien zu bestimmen. Ausdruck dieses Versuches war die Forderung, die katholische Religion als *religio dominans*, d. h. als Staatsreligion anzuerkennen². Dieser Forderung war in einem der ersten Konkordatsentwürfe auch entsprochen worden³. Später aber wurde sie vom Staat schärfstens zurückgewiesen⁴. Wenn Consalvi nun verlangte, daß im Konkordat der katholischen *religio* bzw. dem katho-

* Vortrag anlässlich der Promotion zum Doktor der Theologie am 5. Juni 1963 in Trier.

¹ Vgl. Bihlmeyer — Tüchle, Kirchengeschichte, Paderborn ¹⁴1955/6, III, 289 f.

² Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, Paris 1891—1897, III, 610, 665, 671.

³ Séche Léon, Les origines du concordat, Paris 1894, II, 219: Text des Entwürfes: „Article 1^{er}. — Aux conditions ci-dessus et vu leur acceptation par le Saint-Siège, le gouvernement français déclare que la religion catholique, ... est la religion de l'Etat.“

⁴ Boulay de la Meurthe, III, 665.

lischen Kult die Freiheit zugesichert werde, so verstand er zunächst darunter, daß die Kirche ihre gottesdienstlichen Handlungen frei veranstalten könne. Er sah mit dieser Religionsfreiheit aber auch gegeben, daß die Kirche ohne staatliche Aufsicht innerkirchliche Verwaltungsakte vornehmen könne. Er faßte also in dem Begriff der Religionsfreiheit die Freiheit der kirchlichen Gottesdienste wie auch die der kirchlichen Regierung zusammen. Er schreibt in seinem Bericht, den er am Tage nach der Unterzeichnung des Vertrages nach Rom gab, daß mit der Formulierung des Vertrages eine „unbeschränkte, absolute“ Freiheit garantiert sei. Durch diese Bestimmung — so meinte er weiter — „bleiben die Dispensen und anderen Gnadenakte von jeder Beaufsichtigung ausgeschlossen; überhaupt: jeder Akt, der sich nicht in der äußeren Öffentlichkeit, d. h. außerhalb der Kirchen“ abspielt⁵. (Kultische Handlungen außerhalb der Kirchengebäude wurden im Konkordat einer gewissen Polizeiaufsicht unterstellt⁶.)

Rechtsträger der Freiheit in der Meinung Consalvis war also die Kirche als Institution. Ihren Gottesdiensten, ihrer Regierungstätigkeit wurde die Freiheit zugesichert.

Eine Bestätigung dieser Interpretation mag man in den Grundsätzen finden, die Consalvi 1815 für den Abschluß eines deutschen Konkordates dem Wiener Kongreß vorlegte. Darin verlangte er „vollkommene Freiheit der Kirche in der Ausübung ihrer Rechte“⁷. Daß die einzelnen Gläubigen an den von der Kirche veranstalteten Gottesdiensten frei teilnehmen durften, war für die kirchliche Auffassung selbstverständlich. Deshalb findet das Recht darauf auch keine Erwähnung in den kirchlichen Dokumenten.

Die staatliche Auffassung ging von einer anderen Grundlage aus. In den französischen Verfassungen von 1791 und 1793 waren nach dem Vorbild der nordamerikanischen Verfassungen Grundrechtskataloge enthalten. Diese sollten dem einzelnen Bürger seine Freiheit garantieren, auch im religiösen Bereich. Die Verfassung von 1791 „verbürgt jedem Menschen als natürliche und bürgerliche Rechte . . ., den religiösen Kult auszuüben,

⁵ Boulay de la Meurthe, III, 240: „onde la libertà resta indefinita, e assoluta, e stipulata, quando finora non è che tollerata, perchè la costituzione presente non parla dei culti. E con la 'libertà' indefinita restano esenti da qualunque ispezione le dispense, e indulgenze, in somma ogni atto qualunque che non abbia rapporto alla pubblicità esterna, cioè fuori delle chiese.“

⁶ Mercati Angelo, Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili, Rom 1953 f., I, 562: Art. 1 des französischen Konkordates von 1801: „Religio catholica, apostolica, romana, libere in Gallia exercebitur. Cultus publicus erit, habita tamen ratione ordinationum quoad politiam, quas gubernium pro publica tranquillitate necessarias existimabit.“

⁷ Mirbt Carl, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen 1924, 426.

dem er anhängt⁸. Diese Bestimmung gab aber nur dem einzelnen Bürger als Individuum einen Rechtstitel. Die Gesamtheit der Bürger, die sich zu einer Religionsgemeinschaft zusammenschlossen, konnte sich als solche nicht auf die Verfassung berufen. Die Lehre von den juristischen Personen wurde erst im 19. Jahrhundert entwickelt⁹. Der Code Napoléon zum Beispiel hatte noch keine Bestimmung über das Entstehen und die Rechte derselben. Die Anwendung der Menschenrechte auf juristische Personen, wie sie heute etwa im Grundgesetz der Bundesrepublik verankert ist¹⁰, war damals noch nicht spruchreif.

Erst recht war die Kirche als übernatürliche Stiftung für das französische Verfassungsrecht nicht greifbar. Verfassungsrechtlich konnte die Religionsfreiheit nur besagen, daß der einzelne Bürger seinen Kult ungestört ausüben, daß er am Kult teilnehmen durfte.

Kirchliche und staatliche Auffassung waren also grundsätzlich verschieden. Dennoch kam man zu einer Einigung in der Formulierung, einer Formulierung, die beiden Seiten annehmbar erschien, weil beide sie nach ihrer Auffassung interpretieren konnten. Artikel 1 des Konkordates sagt: „Die katholische, apostolische, römische Religion wird in Frankreich frei ausgeübt werden¹¹.“ Consalvi sah mit der Religionsfreiheit sowohl die Freiheit der gottesdienstlichen Handlungen als auch die der kirchlichen Regierungsgewalt gegeben. Die Regierung verstand darunter nichts anderes als eine Anwendung der allgemeinen Menschenrechte auf die katholische Religion, wie sie in den Verfassungen grundsätzlich für alle Religionen gewährt wurde.

In den Ausführungsbestimmungen zum Konkordat, den Organischen Artikeln, die 1802 von Napoléon zusammen mit dem Konkordat in Kraft gesetzt wurden, legte sich die Regierung aber Rechte zu, die ganz im Sinne des Gallikanismus gehalten waren. Artikel 1 z. B. verbietet, irgendeine römische Weisung ohne Billigung der Regierung anzunehmen oder auszuführen. Artikel 2 untersagt jedem römischen Abgesandten, eine Tätigkeit ohne Erlaubnis der Regierung auszuüben. Für Konzilsdekrete wird das staatliche Placet beansprucht¹². Das alles widersprach geradewegs der Religionsfreiheit, wie Consalvi sie verstand. Der Staat sicherte sich praktisch sogar eine Aufsicht über den Kult.

⁸ Franz Günther, Staatsverfassungen, München 1950, 290 ff.: „*Titre I... La Constitution garantit pareillement comme droits naturels et civils:... La liberté à tout homme... d'exercer le culte religieux, auquel il est attaché.*“

⁹ Lammeyer Josef, Die juristischen Personen der katholischen Kirche, Paderborn 1929, 17.

¹⁰ Franz, Staatsverfassungen, 214: „Art. 19, Abs. 3. Die Grundrechte gelten auch für inländische juristische Personen, soweit sie ihrem Wesen nach auf diese anwendbar sind.“

¹¹ Siehe Anm. 6.

¹² Mirbt, Quellen, 420 f.

Es ist bemerkenswert, daß die kirchlichen Vertreter in den Verhandlungen zum Konkordat sich nicht auf die bürgerlichen Freiheitsrechte beriefen, die in den Verfassungen verkündet worden waren, obwohl das doch nahezuliegen schien. Dieses Verhalten hat verschiedene Gründe. Menschenrechtliche Erwägungen waren noch ungewohnt. Es war kaum abzusehen, ob sie eine tragfähige Basis für die Wirksamkeit der Kirche abgeben würden. Gerade im Jahrzehnt nach der Verkündigung der Menschenrechte hatte es in Frankreich schwerste Verfolgungen gegeben, alle im Namen der Freiheit.

Ein anderer Grund wog noch schwerer: die Verfassung von 1791 führt unter Artikel 4 der Menschenrechte aus: „Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. So hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen nur die Grenzen, die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuß der gleichen Rechte sichern. Diese Grenzen können allein durch Gesetz festgelegt werden¹³.“

Diesen rein positivistischen Freiheitsbegriff konnte die Kirche nicht annehmen. Man wollte aus einer falschen Quelle keine Freiheiten für sich ableiten. So blieb die Verfassung ungenannt.

Obwohl man also der modernen menschenrechtlichen Verfassung gegenüber bewußt zurückhaltend war, haben die kirchlichen Vertreter dennoch einen Begriff in den Konkordatstext hineingelassen, der zwar nicht formell, wohl aber inhaltlich in der französischen Verfassung enthalten war, nämlich den Begriff der freien Religionsausübung. „Die katholische, apostolische, römische Religion wird in Frankreich frei ausgeübt werden¹⁴.“ Dieser Begriff war bis dahin dem kirchlichen Sprachgebrauch fremd. Man nahm ihn auf, obwohl man wußte, daß er von der Regierungsseite keineswegs als institutionelles Recht der Kirche, sondern einzig als Recht des bürgerlichen Individuums verstanden wurde.

Immerhin hatte die Kirche einen Rechtstitel, auf Grund dessen sie Forderungen an den Staat stellen konnte, wenn nicht im eigenen Namen, so im Namen ihrer Mitglieder. Dieser Rechtstitel sollte später weiter ausgebaut werden und damit die Basis abgeben, von der aus die Kirche ihr Verhältnis zum modernen, republikanischen Staat bestimmen kann.

Von den im 19. Jahrhundert geschlossenen Konkordaten, die auf das französische folgten (unter Pius IX. waren es allein 16), enthält keines den Begriff der Religionsfreiheit, außer dem mit Montenegro von 1886, von dem noch die Rede sein wird. — Die Gruppe der südamerikanischen

¹³ Franz, Staatsverfassungen, 288: „4. La liberté consiste à pouvoir faire tout ce, qui ne nuit pas à autrui: ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles, qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.“

¹⁴ Siehe Anm. 6.

Konkordate hat die immer gleichlautende Formel, daß „die katholische Religion immer voll erhalten bleibt mit allen Rechten und Vorrechten, die ihr nach Gottes Gesetz und den kanonischen Bestimmungen zukommen“¹⁵. Wenn hier auch die Religion, und nicht die Kirche genannt wird, so ist doch eindeutig auf die Institution Bezug genommen. Die Religion hat ihre Rechte, und zwar sind sie von Gott her vorgegeben und dem Staat gegenüber durch das kanonische Recht gesichert. Nicht auf die Rechte der Bürger wird Bezug genommen, sondern ganz eindeutig auf die Kirche als göttliche Stiftung.

Dieselbe Formulierung findet sich im bayerischen Konkordat von 1817¹⁶. Artikel 12 handelt speziell von der Freiheit der Bischöfe in der Regierung ihrer Diözese. Der Umfang dieser Freiheit richtet sich nach dem kanonischen Recht. Im einzelnen werden an Freiheiten genannt: die Wahl der Kleriker für die Diözesankurie, die Erteilung der Weihen, das kirchliche Gerichtswesen, die Bestrafung von Klerikern, die Anordnung von öffentlichen Gottesdiensten, die Kontrolle darüber, daß die Liturgie in lateinischer Sprache gefeiert wird, u. a.¹⁷. — Ähnliche Bestimmungen finden sich in den Konkordaten mit Österreich von 1855, Artikel 4¹⁸, Württemberg von 1857, Artikel 4¹⁹ und Baden von 1859, Artikel 4²⁰. Der Bischof, dem die Freiheit zugesichert wird, steht hier als offizieller Vertreter der Kirche, die der eigentliche Rechtsträger ist.

¹⁵ Konkordat mit Costarica, 1852, Mercati I, 800: „Art. 1. *Religio catholica apostolica romana est religio status in Costaricensi republica, atque inibi sarta tecta semper conservabitur cum omnibus iuribus et praerogativis, quibus ex Dei lege et SS. Canonum sanctionibus pollere debet.*“ — Fast gleichlautend bestimmen die jeweils I. Artikel der Konkordate mit Bolivien von 1851, Guatemala von 1852, Honduras von 1861, Nikaragua von 1861 u. a.

¹⁶ Mercati I, 591: „Art. 1. *„Religio Catholica Apostolica Romana in toto Bavariae regno terrisque ei subjectis sarta tecta conservabitur cum iis iuribus et praerogativis, quibus frui debet ex Dei ordinatione et canonicis sanctionibus.“*

¹⁷ Mercati I, 595: „Art. 12. *Pro regimine Dioecesium Archiepiscopis et Episcopis ad omne exercere liberum erit, quod in vim pastoralis eorum ministerii sive ex declaratione, sive ex dispositione Sacrorum canonum secundum praesentem et a Sancta Sede adprobata Ecclesiae disciplinam competit, ac praesertim: a) Vicarios, Consiliarios et Adjuutores administrationis Suae constituere Ecclesiasticos quoscumque quos ad praedicta officia idoneos judicaverint; b) ad statum clericalem assumere et... ad ordines etiam majores... promovere quos necessarios... judicaverint... c) causas ecclesiasticas... in foro eorum cognoscere... d) in Clericos reprehensione dignos... poenas... infligere... e) cum Clero et Populo Dioecetano pro munere officii pastoralis communicare, suasque instructiones et ordinationes de rebus ecclesiasticis libere publicare;... g) praescribere vel indicare preces publicas aliaque pia opera, ... et invigilare, ut in ecclesiasticis functionibus praesertim autem in Missa et in Administratione Sacramentorum Ecclesiae formulae in lingua latina usurpentur.“*

¹⁸ Mercati I, 822.

¹⁹ Mercati I, 854 f.

²⁰ Mercati I, 882 f.

Ausdrücklich und deutlicher als in den genannten Konkordaten stellt das mit Toskana von 1851 fest, daß die Kirche Träger der garantierten Freiheitsrechte ist, wenn es in Artikel 1 sagt: „Die kirchliche Autorität ist vollkommen frei in den Obliegenheiten ihres heiligen Dienstes²¹.“ Hier wird allgemein und grundsätzlich der Kirche die Freiheit für ihr Wirken zugesichert.

Dasselbe geschieht auch im Konkordat mit Kolumbien von 1887, wo es in Artikel 2 heißt: „Die katholische Kirche erfreut sich voller, unantastbarer Freiheit und Unabhängigkeit von der politischen Gewalt. Deshalb wird diese unter keinem Vorwand verhindern, daß sie ihre geistliche Autorität und die gesamte kirchliche Jurisdiktion frei ausübt und ihren Bereich nach eigenen Gesetzen ordnet und verwaltet²².“ Das ist eine Absage an jegliches Staatskirchentum, dem im folgenden Artikel 3 auch die Grundlage entzogen wird, indem festgestellt wird, daß die kirchlichen Gesetze von den staatlichen verschieden sind und daß dieselben von den weltlichen Behörden geachtet werden sollen²³.

Auch im 20. Jahrhundert wurden Konkordate geschlossen, die der Kirche als Institution die Freiheit ihrer Tätigkeit garantieren. Das Konkordat mit Polen, 1925, sichert der Kirche eine „volle Freiheit“ zu²⁴. Das italienische von 1929 setzt sich zum Ziel, die Lebensbedingungen „der Religion und der Kirche zu ordnen“²⁵. Artikel 1 garantiert der Kirche „die freie Ausübung der geistlichen Macht, die freie und öffentliche Ausübung

²¹ Mercati I, 767: „1. L'autorità ecclesiastica è pienamente libera nelle incombenze del sacro suo Ministero. È dovere dell'autorità laicale concorrere con li mezzi che sono in sua facoltà a proteggere la moralità, il Culto e la Religione all'effetto d'impedire e rimuovere gli scandali che l'offendono; come pure di prestarsi a dare alla Chiesa l'appoggio che occorra per l'esercizio dell'autorità episcopale.“

²² Mercati I, 1052: „Art. 2. Ecclesia catholica plena fruatur ac integra libertate et independentia a politica potestate, quapropter haec ulla ratione intercedet quin ipsa suam spiritualement auctoritatem et ecclesiasticam iurisdictionem universam libere exerceat, suaque iurta proprias leges moderetur et administret.“

²³ Mercati I, 1052: „Art. 3. Ecclesiae leges sunt a civili iure discretas, nec huius partem constituunt; at Reipublicae Magistratus illas in honore et reverentia solemniter habebunt.“

²⁴ Mercati II, 31: „Art. I. L'Eglise Catholique, sans distinction de Rites, jouira dans la République de Pologne d'une pleine liberté. L'Etat garantit à l'Eglise le libre exercice de Son pouvoir spirituel et de Sa juridiction ecclésiastique, de même que la libre administration et gestion de Ses affaires et de Ses biens, conformément aux Lois divines et au Droit Canon.“

²⁵ In den Präliminarien heißt es: „...un Concordato, inteso a regolare le condizioni della Religione e della Chiesa in Italia“, Mercati II, 92.

des Kultes und der Jurisdiktion²⁶. Danach sind noch die Konkordate mit Österreich von 1933²⁷, Portugal von 1940²⁸, Spanien von 1953²⁹ und mit der Dominikanischen Republik von 1954³⁰ zu nennen, die grundsätzlich der Kirche die Freiheit ihrer Regierungstätigkeit zusichern. In fast allen Konkordaten nach dem französischen, die bisher erwähnt wurden, ist auch die Freiheit der Korrespondenz zwischen dem Heiligen Stuhl und den Bischöfen bzw. den Gläubigen vertraglich festgelegt, öfters in Verbindung mit der Anerkennung des päpstlichen Primates³¹.

In den genannten Konkordaten steht die Kirche als Institution dem Staat gegenüber. Sie wird vom Staat als solche anerkannt. Ihr als juristischer Person bzw. ihren Gliederungen und offiziellen Vertretern wurden Freiheitsrechte garantiert. Diese Verfahrensweise entsprach ganz der überkommenen Vorstellung vom Verhältnis Kirche — Staat.

Das blieb aber nicht der einzige Weg, wie die Kirche sich in den Konkordaten die Freiheit für ihr Wirken sicherte. Wie oben schon gesagt wurde, nahm die Kirche im Konkordat mit Montenegro den Gedanken der Religionsfreiheit bewußt wieder auf, und zwar in der Art, wie die allgemeinen Menschenrechte sie kennen. Die Präliminarien dieses Vertrages erklären nämlich, daß er geschlossen wurde, „um die Interessen der Katholiken zu schützen“³². Die Kirche rückt also bei ihren Verhandlungen

²⁶ Mercati II, 92: „Art. I. *L'Italia ai sensi dell'art. I del Trattato, assicura alla Chiesa Cattolica il libero esercizio del potere spirituale, il libero e pubblico esercizio del culto, nonchè della sua giurisdizione in materia ecclesiastica in conformità alle norme del presente Concordato;...*“

²⁷ Mercati II, 160 f.: „Artikel I § 1. Die Republik Österreich sichert und gewährleistet der heiligen römisch-katholischen Kirche in ihren verschiedenen Riten die freie Ausübung ihrer geistlichen Macht und die freie und öffentliche Ausübung des Kultes. § 2. Sie anerkennt das Recht der katholischen Kirche, im Rahmen ihrer Zuständigkeit Gesetze, Dekrete und Anordnungen zu erlassen; sie wird die Ausübung dieses Rechtes weder hindern noch erschweren.“

²⁸ Mercati II, 233: „Art. II. *È garantito alla Chiesa Cattolica il libero esercizio della sua autorità: nella sfera della sua competenza, essa ha facoltà di esercitare gli atti del suo potere di ordine e di giurisdizione, senza alcun impedimento.*“

²⁹ Mercati II, 272: „Art. II, 1. *Lo Stato spagnuolo riconosce alla Chiesa Cattolica il carattere di società perfetta e le garantisce il libero e pieno esercizio del suo potere spirituale e della sua giurisdizione, nonchè il libero e pubblico esercizio del culto.*“

³⁰ Mercati II, 296, Art. III Abs. 1; der Text ist wörtlich aus dem spanischen Konkordat übernommen.

³¹ Als Beispiel sei genannt das Konkordat mit Bolivien von 1851: „Art. 4. *Cum Romanus Pontifex primatum in universam qua late patet Ecclesiam jure divino obtineat, tum Episcopi, Clerus, et populus libere cum Apostolica Sede communicabunt.*“

³² Mercati I, 1048, aus den Präliminarien: „*Sua Santità... e Sua Altezza... per tutelare gli interessi religiosi dei Cattolici del Principato, hanno risoluto di fare una convenzione...*“

die Rechte ihrer Glieder in den Vordergrund. Dasselbe tat sie bei den Konkordaten mit Serbien von 1914 und Lettland von 1922. In den Präliminarien bzw. den Ratifikationsurkunden dieser Konkordate findet sich ebenfalls der Hinweis auf die Rechte der Katholiken³³. Alle drei Verträge sichern der katholischen Religion „die freie und öffentliche Ausübung“ zu³⁴. Sie greifen damit auf die Formulierung des französischen Konkordates zurück. Wie beim französischen Konkordat wird man auch hier fragen müssen, was diese Freiheit inhaltlich besagt und wer ihr Träger ist. Der Hinweis in den Präliminarien zeigt, daß hier nicht in erster Linie an ein Recht der Kirche als Institution gedacht ist. Der Grund, weshalb die Kirche so vorgeht, war die Minderheitslage der Katholiken. In Montenegro bekannten sich 90 Prozent der Bevölkerung zum orthodoxen Glauben. Auch in Lettland bildeten die Katholiken eine Minderheit.

Im französischen Konkordat war ausgesagt und anerkannt worden, daß die Katholiken die große Mehrheit der Bevölkerung darstellten. Wohl war die Formulierung *religio dominans* nicht durchgegangen. Doch konnten die kirchlichen Verhandlungspartner in der gewohnten Gegenüberstellung katholische Kirche — katholischer Staat denken. Das ging bei den letztgenannten Konkordaten nicht mehr. Sie hatten nicht mehr die Möglichkeit, so zu interpretieren, wie es oben für das französische Konkordat dargetan wurde. Wohl gesteht das Konkordat mit Montenegro dem Bischof von Antivari „volle Freiheit in der Ausübung der kirchlichen Funktionen und der Regierung seiner Diözese“³⁵ zu. Diese Zusicherung ist dem Bischof als Vertreter der Kirche, und damit der Kirche als Institution gegeben. Entsprechende Vereinbarungen enthält auch das Konkordat mit Serbien³⁶. Aber die volle und grundsätzliche Freiheit des kirchlichen Kultes wird nicht anerkannt. Der Staat sicherte die grundsätzliche Religionsfreiheit nur so weit vertraglich zu, wie sie in den allgemeinen Menschenrechten unabhängig von dem Bekenntnis ausgesprochen wird.

Noch deutlicher als die bisher angeführten zeigen die deutschen Konkordate des 20. Jahrhunderts, daß die Kirche bereit ist, auf die in der

³³ Mercati I, 1100; die Präliminarien übernehmen den Text aus dem montenegrinischen Konkordat. — Mercati II, 8: Aus der Ratifikationsurkunde des lettischen Konkordates von 1922: „*Essendosi... conclusa... una Convenzione per tutelare gli interessi religiosi dei Cattolici della Repubblica...*“

³⁴ Konkordat mit Montenegro, 1886, Mercati I, 1048: „Art. 1. *La Religione Cattolica Apostolica Romana avrà il suo libero e pubblico esercizio nel Montenegro.*“ — Das Konkordat mit Serbien, 1914, übernimmt den Text, Mercati I, 1100. — Das Konkordat mit Lettland, 1922, Mercati II, 6: *I. La religion catholique sera librement et publiquement exercée en Lettonie...*“

³⁵ Mercati I, 1049: „Art. 5. *L'Arcivescovo di Antivari avrà piena libertà nell'esercizio delle funzioni ecclesiastiche e nel regime della sua Diocesi: potrà esercitare tutti i diritti e le prerogative proprie del suo pastorale ministero, secondo la disciplina approvata dalla Chiesa...*“

³⁶ In Art. 8, Mercati I, 1101.

Verfassung festgelegten Menschenrechte zurückzugreifen, um ihr Verhältnis zum Staat zu bestimmen. Die Konkordate mit Preußen von 1929³⁷, Baden von 1932³⁸ und dem Deutschen Reich von 1933³⁹ enthalten die Zusage der Freiheit des Bekenntnisses für die katholische Religion. Der Begriff *confessio* im Sinne von Glaubensbekenntnis ist im katholischen Sprachgebrauch nicht üblich⁴⁰. Diese Bedeutung wurde ihm erst im Anschluß an die Augsburger Konfession beigelegt. Mit der preußischen Verfassung von 1850 fand er Eingang in das deutsche Verfassungsrecht⁴¹. Von dort wurde er in die Konkordate übernommen. Die deutschen Regierungen sahen in den entsprechenden Konkordatsartikeln nichts anderes als eine Anwendung der Artikel 118 und 135 der Weimarer Verfassung. Die Kirche hat diese Herleitung nicht abgelehnt. Sie hat vielmehr ausdrücklich zugelassen, daß der Bekenntnis- und Religionsfreiheit des badischen Konkordates der gesetzliche Schutz gewährt wurde „in Anwendung der Verfassung des Deutschen Reiches und der Verfassung des Freistaates Baden“. Sie nimmt also den menschenrechtlich verstandenen, gesetzlichen Schutz für ihre Glieder und deren Religionsausübung in Anspruch.

In Artikel 1 § 2 des bayerischen Konkordates von 1924 erkennt der Staat das Recht der Kirche an, „im Rahmen ihrer Zuständigkeit Gesetze zu erlassen und Anordnungen zu treffen, die ihre Mitglieder binden“⁴². Das ist eine Bestimmung im herkömmlichen kirchlichen Sinn, wie es oben für das 19. Jahrhundert gezeigt wurde. Das Reichskonkordat von 1933 erweiterte die Formulierung und bestimmt in Artikel 1 Abs. 2: „Das Deutsche Reich anerkennt das Recht der katholischen Kirche, innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes ihre Angelegenheiten selbstän-

³⁷ Mercati II, 134: „Art. 1. *Il Governo Prussiano darà protezione legale alla libertà della professione e dell'esercizio della religione cattolica.* Art. 1. Der Freiheit des Bekenntnisses und der Ausübung der katholischen Religion wird der Preußische Staat den gesetzlichen Schutz gewähren.“

³⁸ Mercati II, 149: „Art. I. Der Badische Staat wird in Anwendung der Verfassung des Deutschen Reiches und der Verfassung des Freistaates Baden der Freiheit des Bekenntnisses und der Ausübung der katholischen Religion den gesetzlichen Schutz gewähren.“

³⁹ Mercati II, 185: „Art. 1. Das Deutsche Reich gewährleistet die Freiheit des Bekenntnisses und der öffentlichen Ausübung der katholischen Religion.“

⁴⁰ *Confessio* wird im CIC nur in der Bedeutung als „Beichte“ und als „gerichtliches Geständnis“ gebraucht; vgl. Mörsdorf, Klaus, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1937, 334.

⁴¹ Preußische Verfassung von 1850, Mirbt, Quellen, 444: „Art. 12. Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgemeinschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung wird gewährleistet...“

⁴² Mercati II, 19: „Art. 1 § 2. Er anerkennt das Recht der Kirche, im Rahmen ihrer Zuständigkeit Gesetze zu erlassen und Anordnungen zu treffen, die ihre Mitglieder binden; er wird die Ausübung dieses Rechtes weder hindern noch erschweren.“

dig zu ordnen und zu verwalten und im Rahmen ihrer Zuständigkeit für ihre Mitglieder bindende Gesetze und Anordnungen zu erlassen⁴³.“ Diese Formulierung ist in ihrem ersten Teil der Weimarer Verfassung, Artikel 137 entnommen, wo es heißt: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes⁴⁴.“ Die Verfassung versteht diese Bestimmung im Sinne der Grundrechte. Rechtsträger sind allerdings nicht die einzelnen Kirchenglieder, sondern die Zusammenschlüsse derselben, also die Kirchen als juristische Personen. Die Kirche ging darauf ein, die Rechte, die ihr auf Grund göttlicher Anordnung zustehen, mit Hilfe der allgemeinen Menschenrechte zu sichern.

Die Geschichte der Konkordate zeigt, daß die Kirche einen zweifachen Weg zu gehen vermag, um ihrer Wirksamkeit die Freiheit zu sichern. Wo sie es zu erreichen vermag, nutzt sie ihre historisch gewonnene Stellung, um sich als einer übernatürlichen Einrichtung die Freiheit des Kultes und der Kirchenleitung nach Maßgabe des göttlichen Rechtes und der kanonischen Bestimmungen zu sichern. — Wenn in den Verhandlungen zu einem Konkordat solche Zusicherungen nicht zu erreichen sind, so hat die Kirche in fortschreitendem und immer deutlicherem Maße die allgemeinen Menschenrechte als Grundlage für die Freiheit ihrer Mitglieder in Anspruch genommen. Sogar für ihre Regierungsfreiheit nimmt sie den Schutz in Anspruch, den die Grundrechte der modernen Verfassungen den Religionsgemeinschaften gewähren.

Das Zögern, ja die Abneigung der Kirche gegen die menschenrechtliche Begründung der *libertas ecclesiae* ist immer mehr gewichen. Nachdem Leo XIII. in seinen Enzykliken den positivistischen Freiheitsbegriff entschieden zurückgewiesen hatte⁴⁵, konnte niemand mehr annehmen, die Kirche habe mit dem Rückgriff auf die allgemeinen Menschenrechte auch den Freiheitsbegriff gutgeheißen, der ihnen in der Französischen Revolution zugrunde lag. Je mehr die Gesellschaftslehre der Kirche sich entwickelte, desto stärker tritt der naturrechtliche Anspruch auf Freiheit hervor. In den Konkordaten, in denen die Päpste als Vertragspartner auftreten, ist nur von der freien Ausübung der katholischen Religion die Rede. In der Lehre wird diese Forderung allgemeiner ausgesprochen. Johannes XXIII. lehrt in seinem Rundschreiben „*Pacem in terris*“: „Zu den Rechten des Menschen ist auch zu zählen, daß er Gott der rechten Norm seines Gewissens entsprechend verehren und seine Religion privat und öffentlich bekennen darf⁴⁶.“

⁴³ Mercati II, 186.

⁴⁴ Franz, Staatsverfassungen, 202.

⁴⁵ Besonders in der Enzyklika „*Libertas*“ vom 20. Juni 1888.

⁴⁶ Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier (107) 1963, 81.

Selbstverständlich erhebt die Kirche auch heute, wie immer, den Anspruch, als übernatürliche Stiftung anerkannt zu werden. Sie fordert für sich als Institution die Freiheit, ihr Priester- und Hirtenamt frei ausüben zu können. Daneben aber erweist sie sich in der heutigen Welt als starker Garant für die Freiheitsrechte aller Menschen.

KLEINERE BEITRÄGE

Laienmissionare und Laienmission in Italien

Ein Bericht über die Vereinigung „Pro Civitate Christiana“¹

Die Vereinigung „Pro Civitate Christiana“, 1939 von Don Rossi gegründet, mit dem Sitz in Assisi, verdient aus zwei Gründen eine besondere Aufmerksamkeit, einmal weil sie in Italien heute schon eine der stärksten und hoffnungsvollsten Kräfte des katholischen Lebens ist, zum zweiten, weil sie in ihrem Aufbau und in der missionarischen Methode neue, sehr kühne Linien zeigt, die weit über Italien hinaus Bedeutung gewinnen werden.

Die Mitglieder der Vereinigung sind Laien, und zwar Männer und Frauen. Voraussetzung für die Aufnahme ist ein abgeschlossenes Hochschulstudium. Zur Zeit beträgt ihre Zahl 90. Ungefähr zwei Drittel sind Frauen, ein Drittel Männer. Sie leben ehelos und üben keinen weltlichen Beruf aus, sondern widmen ihr Leben nur dem einen Ziel, „Christus zu erkennen, zu lieben, ihm nachzufolgen und ihn zu verkündigen“. Sie versammeln sich, soweit sie nicht auf Missionsfahrt sind, morgens und abends zum Gebet (Betrachtung, Eucharistiefeier und Vesper) in der „Cittadella Cristiana“ und haben dort gemeinsamen Tisch, wohnen jedoch getrennt in Einzelzimmern oder kleinen Wohnungen, die von der Vereinigung in der Stadt Assisi gemietet werden und die weit bescheidener eingerichtet sind als die für Gäste bestimmten Wohnräume der Cittadella. Sie bekommen ein geringes Monatsgehalt (etwa die Hälfte dessen, was ein Arbeiter verdient), wovon sie wiederum einen Teil an die Cittadella als Pensionspreis zurückgeben, so daß sie nur über ein äußerst geringes Taschengeld selbst verfügen können. In ihrer missionarischen Arbeit unterstehen sie dem jeweiligen Leiter der Mission, darüber hinaus schulden sie dem geistlichen Leiter — zur Zeit ist es der Gründer Don Rossi — und den Laien-Vorstehern Gehorsam auch für ihr privates Leben.

Inhaltlich ist also ihre Bindung gleich derjenigen der Ordensleute und der Mitglieder eines Säkularinstituts — „sie streben nach der evangelischen Vollkommenheit“ —, formal unterscheidet sie sich jedoch sehr von dieser. Zwar legen die Mitglieder der Vereinigung „Pro Civitate Christiana“ ein feierliches Versprechen auf das Evangelium ab; dieses Versprechen ist jedoch kein Gelübde und schafft keine juridische Bindung. Wer von ihm zurücktritt, bedarf keiner Dispens — und keine Dispens hilft ihm. Jeder ist in seinem Gewissen gebunden, im inneren Gehorsam gegen den Heiligen Geist, solange der Ruf

¹ Die Einzelangaben über die Vereinigung verdanke ich einem ihrer Mitglieder, Herrn Dr. Bovo, Assisi.

Gottes an ihn ergeht, auf diesem besonderen Wege weiterzugehen. Die Mitglieder heißen daher nicht ohne Absicht „Volontari“, Freiwillige. Sie sind nicht nur frei vor ihrem Eintritt, sondern ihre Zugehörigkeit bleibt eine freiwillige, auch nachdem sie eingetreten sind. Sie stehen nicht in der Statik des Rechts, sondern leben ganz aus der Dynamik der jeweils neuen Entscheidung. Die Frage, die den Klosterverbänden und den Säkularinstituten gegenüber erörtert wird, ob ihre Mitglieder noch Laien im Vollsinn seien, kann hier gar nicht entstehen.

Die Freiwilligkeit der „Freiwilligen“ wird dadurch besonders deutlich, daß sie eine volle akademische Berufsausbildung „im Rücken haben“ müssen, eine Forderung, die jedoch auch aus missionarischen Gründen gestellt wird. Man nimmt mit Recht an, daß das Wort der Verkündigung eher anspricht und die gebildeten Kreise besser erreicht, wenn es von Männern und Frauen kommt, von denen man weiß, daß sie morgen eine sozial gehobene Stelle einnehmen könnten, stände ihnen die Botschaft Christi nicht höher. Das Minimum an Institution mag als ein Wagnis erscheinen; es wird im Hinblick auf die apostolische Aufgabe bewußt in Kauf genommen. Im Jahre 1959 hat die Vereinigung die päpstliche Bestätigung gefunden, indem sie von Johannes XXIII. zur „Pia Sodalitas Primaria“ erhoben wurde. Sie hat damit das Recht, die in vielen italienischen Städten von ihr errichteten „Domus christianae“ — Sammelpunkte apostolischer Laien — sich rechtlich einzugliedern und weiter zu entwickeln.

Der Vereinigung gehören auch einige Priester an. Sie leisten den priesterlichen Dienst sowohl innerhalb der Gemeinschaft wie besonders in der missionarischen Tätigkeit nach außen. Aus ihrer Mitte wird der Präsident gewählt. Er gehört statutengemäß zur Mitgliederversammlung, die im übrigen von je 12 Delegierten der Männer und der Frauen gebildet wird. Der Leiter der Volksmission und jeder organisierten Tätigkeit muß jeweils ein Laie sein.

In der apostolischen Betätigung der „Freiwilligen“ stehen die Volksmissionen an erster Stelle. Man lehnt sich also an eine überkommene Form an, und es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß die Veranstaltung einer Mission mit Genehmigung des Ortsbischofs geschieht, genauer auf dessen Einladung, nicht auf eigene Initiative der Vereinigung. Die Inanspruchnahme der Laienmissionare durch die Bischöfe ist überraschend groß angesichts der Tatsache, daß es sich um eine sehr junge und neuartige Missionierung handelt. Die Zahl der Einladungen aus den italienischen Bistümern geht im Jahr bis auf 150, davon können höchstens 20 angenommen werden. Neuartig ist die Mission der „Freiwilligen“ erstens, insofern die Laienpredigt vorherrscht und daher die Versammlungen nicht in der Kirche, sondern im Freien oder in profanen Räumen stattfinden. Es redet jeweils zuerst ein Mann, dann eine Frau, dann spricht der Priester ein kurzes Schlußwort. Immer werden die Missionen für eine ganze Stadt, nicht für einzelne Pfarreien gehalten. Der meßbare Erfolg, d. h. die Zahl der Zuhörer, ist gewaltig. Die großen Plätze der italienischen Städte sind, wie die Fotos aufweisen, zum Überfließen voll. Das zweite Charakteristikum dieser Missionen besteht darin, daß man bewußt alle Polemik ausläßt (vor allem die politische) und sich auf die schlichte Verkündigung der Botschaft Jesu beschränkt. Die Worte „christologisch“ (= christozentrisch)

und „optimistisch“ spielen eine ganz entscheidende Rolle sowohl für die Verkündigung wie auch die innere Formung der Gemeinschaft. „Die gegenseitige Hochachtung, die brüderliche Liebe und die christliche Freude sind die leuchtenden Kennzeichen der Vereinigung.“ „Unser Volk ist unbegreiflicherweise gewöhnt“, sagt Don Rossi, „den Glauben wie ein Begräbnis dritter Klasse zu betrachten. Stellen wir ihm dagegen den Glauben dar als etwas Leuchtendes, Helles, Frohes, als ein Vorspiel des Paradieses, als die einzige Möglichkeit des Glückes auf dieser Erde!“ „Keine Moralpredigt, sondern Verkündigung!“ heißt eine andere Parole.

Die technische und geistige Vorbereitung der Missionen ist auf Grund reicher Erfahrung genau geregelt. Die siebte der Vorbereitungsregeln sagt, daß Listen vorbereitet werden müssen a) der Gebildeten (zur persönlichen Einladung), b) der Kranken, c) der Betriebe und Ämter, d) der Krankenhäuser, Sanatorien, Internate und Schulen, e) der seelsorglichen Sonderfälle (ungeordnete Ehen usw.). Die Mission, die 14 Tage dauert, besteht also nicht nur in großen, auf die Allgemeinheit berechneten Kundgebungen, sondern will die Menschen auch in ihrem Milieu erfassen. Fast immer gelingt es, daß die Missionare in die Betriebe hineingehen und während der letzten 10 Minuten der Arbeitszeit zu der gesamten Belegschaft sprechen können. Bleibt ihnen der Eintritt verwehrt, so fangen sie die ausströmenden Arbeiter vor dem Fabriktor auf und sagen ihnen ein kurzes, gutes Wort. Eine besondere Rolle spielen die sog. „crocicchi“, kurze Aufrufe an den Straßenkreuzungen und Hauptverkehrspunkten. Meistens wird ein Lautsprecherwagen benutzt. Man lädt nicht nur zur Teilnahme an der Mission ein, sondern spricht die Menge, die vorbeiströmt (und von der manche überhaupt an der Mission vorbeigehen wollen) auch unmittelbar religiös an: „Wo läufst du in diesem Augenblick hin? Was suchst du? Suchet das wahre Leben; denn was nützt es dem Menschen...!“ In den nächsten Tagen wird an derselben Stelle von der Vatergüte Gottes gesprochen und von den anderen Frohbotschaften Jesu. Der Eindruck dieser „crocicchi“ soll besonders groß sein. Man geht davon aus, daß Italien ein katholisches Land ist und dringt mit dem Anspruch der christlichen Erneuerung ohne Zurückhaltung auch in die große Öffentlichkeit ein.

Eine andere Form der Missionierung geht von dem Gedanken aus, daß es neben der vorüberziehenden Welle der Stadtmissionen beständige Ausstrahlungszentren christlicher Kultur geben muß ähnlich den großen Klöstern der früheren und heutigen Zeit. In diesem Sinn, aber in ganz moderner, großzügiger, offener Form, ist die „Cittadella Cristiana“ in Assisi gestaltet. In dem großen Speisesaal, in dem auch die „Freiwilligen“ ihre Mahlzeiten einnehmen, finden sich täglich schätzungsweise 100 Gäste ein, vornehmlich Männer und Frauen des öffentlichen Lebens, Parlamentarier, Wissenschaftler, Schriftsteller und vor allem Künstler, Leute mit christlicher Prägung, aber auch solche, die (wenigstens bisher) dem Christentum ferngestanden haben. Es werden Kontakte geschaffen durch persönliche Gespräche, durch Kongresse und durch Erteilung oder Vermittlung künstlerischer Aufträge. Das Haus besitzt eine große Sammlung moderner christlicher Kunstwerke, in der die besten Namen vertreten sind. Es hat außerdem eine an Vollständigkeit grenzende

Ikonographie (in Fotos) der Christusdarstellungen aller Jahrhunderte, eine auf die Christusliteratur spezialisierte Bibliothek und darüber hinaus eine Kartothek, die alle erreichbaren Christusbücher bibliographisch erfaßt und kurz kommentiert. Schließlich findet man eine umfassende Sammlung von Schallplatten und Filmen, die sich auf die Person und die Botschaft Christi beziehen.

Ebenso wie auf die Welt des Geistes ist die missionarische Tätigkeit in der „Cittadella Cristiana“ aber auch auf die Welt der Arbeit, d. h. auf die Verchristlichung der Unternehmer, Angestellten und Arbeiter gerichtet, hier wie dort besonders auf die dem Glauben Fernstehenden. Für sie veranstaltet man „freundschaftliche Treffen“, deren Sinn die (neue) Begegnung mit Christus ist. Für große Versammlungen steht ein moderner Saal mit 1000 Sitzplätzen zur Verfügung (in dem 1956 der 1. Internationale Liturgische Kongreß stattfand).

Der Geist der christlichen Brüderlichkeit und Weltoffenheit trägt auch zum ökumenischen Verständnis in Italien und darüber hinaus nicht wenig bei. Der Berichterstatter hat den Besuch eines anglikanischen Bischofs aus Australien in der Cittadella miterlebt, der erklärte, der römisch-katholische Bischof seiner Heimat habe ihm diesen Besuch dringend ans Herz gelegt, und er werde für die Bewegung „Pro Civitate Christiana“ beten.

Professor Linus Hofmann, Trier

Die sogenannten Anselmischen Fragen, ein Element mittelalterlicher Sterbeliturgie ¹

Die alten deutschen Ritualien sind nicht nur wertvolle Quellen für die Erforschung der sakramentalen Riten im eigentlichen Sinn, sondern sie enthalten auch viele Zeugnisse für die von der Kirche in ihren Gebetsschatz aufgenommenen Schöpfungen einer mehr volksnahen Frömmigkeit. Es sind jene Elemente, mit denen die Kirche früher die Riten häufig durchsetzte, ohne dabei für die Geschlossenheit der Riten in sich selbst oder für die allgemeine Einheitlichkeit der Riten überhaupt zu fürchten. In der Sterbeliturgie kommen diese volkstümlichen Elemente recht stark zu Wort, wohl, weil die besondere Situation des Sterbenden eine möglichstste Erleichterung der Teilnahme erfordert. Viele der alten Ritualien und Gebetbücher enthalten hierfür eine heute ungewöhnliche Textkomposition, die man Anselmische Fragen nennt. Dabei handelt es sich um eine Sammlung von verschiedenen Fragen, die man an den Schwerkranken oder Sterbenden zu richten pflegte. Sie enthalten eine kurze Zusammenfassung der mittelalterlichen Frömmigkeit in bezug auf den Tod und hatten den Zweck, im Sterbenden diese Frömmigkeitswerte zu entfalten. Damit sind sie nicht nur ein wichtiges Zeugnis für die Geschichte christlicher Frömmigkeit, sondern auch, um mit A. Franz zu reden, „eine Perle der praktisch-asketischen Literatur des Mittelalters“².

¹ Vortrag anlässlich der Promotion zum Doktor der Theologie am 31. 1. 1963 in Trier.

² A. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jh., Freiburg 1904, (= Franz) 198.

Um so erstaunlicher ist es, daß die Forschung diesen Fragen bisher verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat, so wenig, daß das „Lexikon für Theologie und Kirche“³ kein eigenes Stichwort darüber aufweist. Eine Monographie über die Anselmischen Fragen existiert noch nicht. Verschiedene Forscher haben jedoch im Rahmen anderer Themen schon auf die Fragen aufmerksam gemacht. A. Franz veröffentlichte 1904 mit dem Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert auch zwei Formeln von Anselmischen Fragen und gab einen kurzen Kommentar dazu⁴. H. Appel ging in seinem Werk „Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther“⁵ etwas auf die Mentalität der Fragen, und sogar auf die Quellenfrage ein. Desgleichen neuerdings R. Rudolf in seiner Untersuchung über die „Ars Moriendi“⁶. Alle genannten Autoren behandeln die Fragen aber wie gesagt nicht als solche, sondern gehen im Rahmen anderer Probleme auf sie ein. Volle Klarheit kann hier erst eine Untersuchung auf gesamt-europäischer Basis bringen.

Ob die Fragen wirklich aus der Feder des heiligen Anselm von Canterbury stammen, muß dahingestellt bleiben. F. S. Schmitt nahm sie nicht in die Gesamtausgabe der Werke des heiligen Anselm mit auf⁷. Es ist aber sicher, daß die handschriftliche Tradition seit dem 13. Jahrhundert sie Anselm zuschreibt, bisweilen mit den alten Übersetzungen oder recht originellen Verballhornungen seines Namens; so kann man z. B. lesen: „Maister Anshelmus von Kandelberg“, oder „Anshalm, der pischof von Chanzilwerch“, oder „interrogationes Ancellini“.

Bereits im 13. Jahrhundert gab es auch Übersetzungen der Anselmischen Fragen ins Deutsche. Sie dürften also damals schon stark verbreitet gewesen sein. Bis ins 17. Jahrhundert findet man sie dann sehr häufig in den Ritualien, vereinzelt sogar noch später, und zwar auch in solchen Ritualien, die den in der Liturgiegeschichte bekannten Prozeß der fortschreitenden Angleichung an das Rituale Romanum schon weitgehend mitgemacht haben. Zur örtlichen Verbreitung kann vorerst nur gesagt werden, daß es auch außerhalb Deutschlands Anselmische Fragen gab, ihre genaue Verbreitung müßte aber erst durch eine Spezialuntersuchung festgestellt werden.

³ Hrsg. von J. Höfer und K. Rahner, 2. Aufl., Freiburg 1957 ff.

⁴ Vgl. Franz 198 ff.

⁵ Leipzig 1938, 67 ff.

⁶ Köln 1957, 58.

⁷ Vgl. Sancti Anselmi episc. Cantuariensis Opera Omnia, hrsg. v. F. S. Schmitt, Seckau und Edinburgh 1938–1949. An anderer Stelle schrieb er jedoch vorher: „Ich stehe nicht an, diesen Text ... für echt zu halten. Er atmet den Geist der anselmischen Gebete.“ (F. S. Schmitt, Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des MA [Münster 1936] Bd. 33, H. 3, 5). In neuester Zeit versuchte E. Testa die Ans. Fragen mit ähnlichen Fragen zu identifizieren, die in einem auf einer Silberplatte geschriebenen Ritus der Krankensalbung aus dem 1. Jh. gefunden wurden. Doch fehlen dieser Identifikation vorerst noch die Bindeglieder zwischen dem 1. Jh. und dem Mittelalter (vgl. E. Testa, Scoperta del primitivo rito della estrema unzione in una lamella del primo secolo: Osservatore Romano CIII, 26, 5).

Die Anselmischen Fragen haben eine lange Vorgeschichte, deren Wurzeln vielleicht bis ins christliche Altertum zurückreichen. Im frühen Mittelalter wurde es Brauch, den Sterbenden noch einmal das Glaubensbekenntnis sprechen zu lassen. Dazu dürften verschiedene Gründe geführt haben. Man wollte wohl das Beispiel der frühen Märtyrer nachahmen, die mit dem Bekenntnis Christi auf ihren Lippen in den Tod gingen. Weiterhin war es im christlichen Altertum Brauch, den Tag mit dem Sprechen des Glaubensbekenntnisses zu beginnen und zu beenden⁸. Von daher lag es nahe, das ganze christliche Leben, das ja mit einem Bekenntnis des Glaubens bei der Taufe beginnt, mit dem gleichen Bekenntnis auch zu beenden. Der Prediger Berthold von Regensburg († 1272) bringt dies deutlich zum Ausdruck, wenn er die tägliche Rezitation des Glaubensbekenntnisses als eine Art Einübung für den Sterbefall empfiehlt⁹. Eine besondere Bedeutung erhielt dieses Sprechen des Credo im Sterbefall, als man anfangs, die Kenntnis des Glaubensbekenntnisses neben dem Vaterunser als heilsnotwendig zu betrachten. Damit erhielt es eine fast sakramentale Bedeutung. Schließlich kam als letztes Charakteristikum die Anschauung von den Anfechtungen hinzu. Nach dieser Anschauung, die sich mit vielen mittelalterlichen Texten belegen ließe, tritt der Satan an den Sterbenden noch einmal mit einer letzten und besonders gefährlichen Versuchung heran, indem er versucht, ihm mit verschiedenen Listen den Glauben zu rauben. Das Glaubensbekenntnis wird damit zur entscheidenden exorzistischen Waffe, die der Sterbende dem Versucher entgegenzuhalten hat.

Im Laufe der Geschichte nahm dieses letzte Bekennen des Glaubens zwei verschiedene Formen an: entweder das Sprechen bzw. Singen eines der bekannten Symbola, oder eine Dialogform, in der der Sterbende auf eine Frage hin seinen Glauben als Antwort bekannte. Diese Dialogform war nichts Ungewöhnliches, da ja auch in der Tauf liturgie, wo das Glaubensbekenntnis seinen „eigentlichen und ältesten“¹⁰ Ort hat, ein Frage-Antwort-Dialog vorliegt, der in den alten Taufriten obendrein noch viel stärker hervortrat als heute.

Vorformen der eigentlichen Fragen selbst finden sich dann bereits im frühen Mittelalter. In den Akten des Konzils von Nantes um die Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert findet sich ein Text, der inhaltlich die wichtigsten Elemente der Fragen aufweist. Den gleichen Text hat dann auch Regino von Prüm († 915) in sein Handbuch für kirchliche Visitationen aufgenommen¹¹. Doch handelt es sich in beiden Fällen nicht um Fragen, sondern um Ermahnungen. Aber schon ein Jahrhundert später hat Burchard von Worms († 1025) diesen Text um einige Fragen erweitert in das 18. Buch seiner „Decretorum libri“¹² aufgenommen. Ob er die Fragen geschaffen oder übernommen hat, kann nicht festgestellt werden. Jedenfalls sind es bereits typische Fragen der Anselmischen Formulare.

⁸ Vgl. J. A. Jungmann, *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941, 165–172.

⁹ Vgl. R. Rudolf, *Ars Moriendi*, Köln 1957, 14.

¹⁰ A. Stenzel, *Art. Glaubensbekenntnis: LThK* (1960) IV 938.

¹¹ Reginonis abb. Prüm. libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, hrsg. v. F. Wasserschleben, Leipzig 1840, S. 70; PL 132, 212.

¹² Burchardi eccl. Wormaciensis ep. Decretorum liber decimus octavus de visitatione infirmorum: PL 140, 933 und 935.

In der Blütezeit bestehen die Anselmischen Fragen dann aus einer Überschrift mit Einleitung, dem eigentlichen Corpus der Fragen, und einer Schlußermahnung. Einleitung und Schlußermahnung bilden sozusagen den Rahmen der Fragen, der manchmal auch fehlt.

Die Einleitung ist im allgemeinen ziemlich kurz. Die Mainzer Ritualien von 1671 und 1695 weisen in der Einleitung einfach darauf hin, daß es sich um eine Tugendübung handelt. Sie sagen: „Kurze Fragen dardurch der Krancke zuweilen so wohl in wehrender Kranckheit, als in vorstehender Gefahr zu unterschiedlichen Tugenden kann auffgemuntert werden.“¹³ Eine von A. Franz veröffentlichte Formel aus dem Codex von Hohenfurt in Böhmen aus dem 12. Jahrhundert sagt: „Swem man dise rede vor saget, der stirbet sicherlich (im Sinne von *securus*) un geseiht den ewigen Tode nimmer.“¹⁴ Man glaubte in solchen und ähnlichen Sätzen ein magisches Element erblicken zu müssen und nannte die Anselmischen Fragen daher ein „Mittel gegen einen unglückseligen Tod“¹⁵. Dazu ist zu sagen: Wenn man den exorzistischen Zusammenhang bedenkt, in dem die Anselmischen Fragen stehen, und wenn man weiterhin bedenkt, daß das einfache Volk nicht immer zwischen Exorzismus und Magie unterscheiden kann, dann wird man wenigstens zugeben müssen, daß auf ein richtiges Element hingewiesen wurde, wenn auch die Folgerungen zu weit gegangen sind.

Der Hauptteil sind die eigentlichen Fragen. Ihre Anzahl ist sehr verschieden. In kleineren Reihen sind es nur sieben, große Reihen haben bis zu 16, ja 20 Fragen. Sechs von diesen verschiedensten Fragen jedoch nehmen eine Sonderstellung ein, weil sie in nahezu allen Fragereihen vorhanden sind, während die übrigen mehr sporadisch vorkommen. Diese sechs weisen also die größte statistische Häufigkeit auf und können daher unter diesem Gesichtspunkt als Grundstock der Anselmischen Fragen bezeichnet werden. Ob dies auch für den genetischen und andere Gesichtspunkte gilt, muß dahingestellt bleiben, kann aber vermutet werden.

Einige Beispiele für die sechs Hauptfragen mögen das Gesagte näher erläutern.

Die erste Frage ist die nach dem rechten Glauben. Sie steht fast ausnahmslos am Anfang und kann somit als die wichtigste angesehen werden. Im Paderborner Rituale von 1687 lautet sie: „Mein Freund und Bruder (meine Freundinne und Schwester) glaubt ihr festiglich alle Puncten und Artickel des Glaubens, und insgemein alles was die Catholische Apostolische Kirch vorhalt zu glauben?“¹⁶ In den Mainzer Ritualien erscheint der Text ab 1671 deutsch, nachdem vorher nur lateinische Formeln in den Ritualien zu finden sind. Die Frage nach dem Glauben lautet: „Ihr glaubt ja alles, was die Catholische Kirch vorhalt zu glauben?“¹⁷ Hier ist die Formulierung recht

¹³ Mainz 1695, 238.

¹⁴ Franz 200.

¹⁵ So J. Ammann, Segen und Zauberformeln aus Hohenfurt: Zeitschrift für das dt. Altertum 35 (1891) 251.

¹⁶ Paderborn 1687, 35.

¹⁷ Mainz 1695, 238.

aufschlußreich. Das auffällige Wörtchen „ja“ wird von einer Rubrik so gedeutet, daß es die bejahende Antwort von vornherein suggeriere, um nicht den Gedanken aufkommen zu lassen, es handle sich um ein unzeitiges Glaubensexamen.

Die Fragen nach dem Glauben, die nicht stereotyp gestellt wurden, sondern beträchtliche Verschiedenheit der Formulierung aufweisen, enthalten alle ein ekklesiologisches Element. Es wird nicht nach der Gläubigkeit gefragt, sondern nach dem Glauben der Kirche, den diese im Symbolum niedergelegt hat. Dabei dürfte neben den bereits beschriebenen Bedeutungen des Glaubens auch noch ein antihäretisches Element hinzukommen.

Die zweite Frage geht dahin, ob der Sterbende sich freue, im rechten Glauben zu sterben. Sie folgt der vorausgehenden Frage meist unmittelbar nach und ist deren Ergänzung, indem sie diese noch mehr konkretisiert. In der Hohenfurter Formel aus dem 12. Jahrhundert lautet sie: „Lieber mensche, vrevst dv dich, daz dv sterbest in christen gelovben?“¹⁸ Eine Kölner Agende von 1614 sagt: „Es ist euch ein hertzliche Frewd, daß euch Gott diese Gnad erzeiget zu sterben in dem Glauben, Einigkeit und Gehorsamb unserer lb. Mutter der hl. Kirchen? Resp. Ja Herr!“¹⁹

Die drei folgenden Fragen befassen sich mehr mit dem christlichen Leben, das ja den Glauben offenbaren muß.

In der dritten Frage wird nach dem allgemeinen sittlichen Versagen gefragt. Im Hohenfurter Codex lautet dies: „Vergihst dv (bekennst du) des, daz dv so wol niht gelebet hast, als dv soldest? Ja, des vergihe ich!“²⁰ Im Paderborner Rituale von 1687 heißt es viel länger: „Es ist euch ja inniglich leyd, daß ihr den gütigen barmherzigen Gott, so vielmahl und hefftig euer gantzes Lebenlang erzürnet habt, mit verbrechung des Tauffsbunds, in bekandten und unbekandten Sünden?“²¹

In der vierten Frage wird ganz kurz gefragt, ob dies den Sterbenden reue. In der fünften hingegen wird nach Buße und Besserung gefragt. Sie hat meist den hypothetischen Zusatz: Wenn du wieder gesund werden solltest. Im Rituale von St. Florian heißt dies: „Hast dv willen din leben ze bezzern, ob dir got dines lebens gan? Ja, ich han sin gvten willen.“²² Eine andere Formel von 1491 hat etwas abgewandelt: „Hastu willen dich zu bessern, ob du lenger leben solltest? Ja.“²³ In der Kölner Agende von 1614 lautet es: „Wann nun aber durch sonderlich Vorsehung Gottes euch ewre vorige Gesundheit würde mitgetheilet werden, so habt ihr einen festen steiffen Willen und Vorsatz ewer Leben zu bessern? Ja Herr!“²⁴

Die sechste Frage schließlich fragt nach der allein-rettenden Kraft des Kreuzes Christi. Diese Frage war wahrscheinlich einmal der unmittelbare

¹⁸ Franz 200.

¹⁹ Köln 1614, 124.

²⁰ Franz 200.

²¹ Paderborn 1687, 35.

²² Franz 200.

²³ Veröffentlicht von F. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520, Köln 1890, 39.

²⁴ Köln 1614, 124.

Übergang zur Schlußermahnung, in der auch die rettende Kraft des Kreuzes sehr stark hervorgehoben wurde. Dies kommt oft durch verbindende Worte zum Ausdruck, wie z. B. in der Formel von 1491, wo es heißt: „Glaubst du das du sunst nit magst behalten (= erlöst) werden denn durch seinen Tod? Ich glaubs! Ey so setz alle dein zuversicht, die weil dein sel in dir ist, allain in disen Tod und in kain ander ding habstu hoffnung...“²⁵

Die im Vorausgehenden beschriebenen Fragen kommen, wie gesagt, am häufigsten vor, weshalb sie auch einzeln aufgeführt wurden. Von den übrigen Fragen seien nur noch zwei herausgenommen, die auch heute noch im Brauchtum eine gewisse Parallele haben. In ihnen wird gefragt, ob der Sterbende allen vergebe, die ihm jemals Unrecht getan haben, und ob er von allen Vergebung erbitte, denen er jemals Unrecht getan hat. Ähnliche Fragen richtet das Volk auch heute noch oft an einen Sterbenden oder erwartet von ihm eine entsprechende Äußerung.

Die Fragen schließen mit einer Schlußermahnung. Sie ist bedeutender als die Einleitung, weil sie erstens viel weiter ausgeführt ist, und zweitens auf das Gebetsgut der nachfolgenden Jahrhunderte bis ins 19. Jahrhundert hinein nachweislich einen spürbaren Einfluß ausgeübt hat. In ihr wird meistens der Gedanke der Rettung des Sterbenden durch das Kreuz und die Verdienste Christi noch einmal aufgenommen. Drei Bilder kehren dabei immer wieder: Erstens, der Sterbende solle sich in die Verdienste Christi „einwickeln“ oder sich mit ihnen „umwickeln“; zweitens, er solle die Verdienste Christi zwischen seine Schuld und das Gericht des Vaters setzen; drittens, er solle seinen Glauben an die Verdienste Christi dem Versucher wie eine Waffe entgegenhalten. Als typisches Beispiel einer solchen Schlußermahnung sei der deutsche Text von 1491 voll angeführt, der im übrigen eine nahezu wörtliche Übersetzung des Textes von Hohenfurt aus dem 12. Jahrhundert ist. Er lautet: „Ey so setz alle dein zuversicht, die weil dein sel in dir ist, allain in disen tod und in kain ander ding habstu hoffnung. In disen tod senk dich gantz und gar, mit disem tod bedeck dich gantz. In disen tod wickel dich, und ob dich got der herr richten oder urteilen will, so sprich: herr, den tod unsers Herren iesu christi deines suns würff ich zwischen mich und dein urtail, sunst sprech ich nit mit dir... darnach sprich zum dritten mal: herr in dein hendt emphil ich meinen gaist!“²⁶ Einige nichtkatholische Forscher glaubten in diesem Vertrauen auf die Verdienste Christi und nicht auf die eigenen Verdienste „den Geist der Reformation“²⁷ zu finden. Als wenn das Vertrauen auf die Verdienste Christi nicht zu den Grundlagen katholischer Theologie und Frömmigkeit gehörte. Hier zeigt sich eben, wie unrecht Luther hat, wenn er so tut, als sei in der spätmittelalterlichen Kirche nur Werkfrömmigkeit gelehrt worden²⁸.

²⁵ Falk a. a. O. 40.

²⁶ Falk a. a. O. 40.

²⁷ Vgl. Franz 199.

²⁸ Er schreibt z. B. von der Koburg in seiner „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg (1530)“: „Denn so habt ihr uns gelehrt, daß man durch sein Werk genug tun soll für die Sünde, auch gegen Gott... Wie ist's aber möglich, daß eine Seele nicht verzweifele, so sie keinen anderen Trost hat wider die Sünde denn ihr eigen Werk? Dies alles könnt

Gerade an der Schlußermahnung kann man deutlich sehen, welch enge Verbindung zwischen den Anselmischen Fragen und der Heiligen Schrift besteht. Hier ist es besonders die Gedankenwelt der Paulus-Briefe, die sich in diesem volkstümlich-liturgischen Element niedergeschlagen hat. Der Glaube an die Erlösung durch das Kreuz Christi, den Heiden eine Torheit, den Juden ein Ärgernis, ist hier zum Inhalt eines als Gebet gedachten Dialogs geworden.

Daraus ergibt sich auch, welche Bedeutung eine Schöpfung wie die Anselmischen Fragen auch heute noch haben kann, besonders in der Mission, wo der Gegensatz zwischen christlichem und nichtchristlichem Sterben noch sehr stark gefühlt wird. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß der Bischof van Cauwelaert aus der afrikanischen Diözese Inongo 1959 auf dem missionsliturgischen Kongreß in Nimwegen, ohne die Existenz der Anselmischen Fragen zu kennen, ein Frageformular für die Sterbestunde vorschlug, in dem wesentliches Gedankengut der Anselmischen Fragen wiederkehrte²⁹.

Eine Wiederbelebung der Anselmischen Fragen würde dabei nicht, wie man vermuten könnte, die Wiedereinführung eines längst ausgestorbenen liturgischen Textes bedeuten, denn die Fragen sind tatsächlich gar nicht ganz aus den liturgischen Büchern verschwunden. Im Römischen Rituale wird nämlich auch heute noch in den einleitenden Rubriken zum Kapitel *Modus iuvandi morientes* dem Priester aufgetragen, er solle den Sterbenden zur Erweckung verschiedener Tugenden ermahnen. Darauf folgt eine durch Schwarzdruck hervorgehobene Aufzählung verschiedener Elemente, in denen der Inhalt der häufigsten Anselmischen Fragen wieder erscheint. Der Text des Römischen Rituale lautet:

Ut firmiter credat omnes articulos fidei, et quidquid sancta Romana Ecclesia catholica et apostolica credit, et docet.

Ut speret, Christum Dominum nostrum pro sua immensa clementia sibi fore propitium; et merito eius sanctissimae passionis, et per intercessionem beatae Mariae et omnium Sanctorum, se vitam aeternam consecuturum.

Ut toto corde diligat et maxime diligere cupiat Dominum Deum ea dilectione, qua illum diligunt Beati Sanctique omnes.

Ut ob amorem Dei doleat ex corde de omni offensa, qualitercumque contra Dominum Deum et proximum commissa.

Ut ex corde ob amorem Dei parcat omnibus, qui sibi quoquo modo fuerint molesti aut inimici.

Ut ab aliis veniam postulet, quos aliquando dictis aut factis offendit.

Ut quem patitur dolorem et morbi molestiam, propter Deum in paenitentiam peccatorum suorum patienter toleret.

Ut si Dominus sibi salutem corporis praestare dignabitur, proponat de cetero pro viribus suis a peccatis cavere, et eius mandata servare³⁰.

ihr nicht leugnen. Euere Bücher sind vorhanden, darin nichts vom Glauben weder in der Beichte noch Buße gelehrt wird, sondern eitel eigene Werk“ (WA 30, II, 288 f. Freundl. Mitteilung von Prof. Iserloh, Trier).

²⁹ Vgl. J. van Cauwelaert, Örtliche Bräuche, besonders Beerdigungsriten, und die Liturgie, in: J. Hofinger, Mission und Liturgie, Der Kongreß von Nimwegen 1959, Mainz 1960, 155.

³⁰ Rit. Rom. Tit. V, cap. 5, 3.

Die Frageform ist hier in die Form von rubrikalen Vorschlägen umgewandelt, wohl um dem Priester in der schwierigen Situation des Sterbens die entsprechende Form selbst zu überlassen. Würde man also in der Mission in irgendeiner Form wieder auf die Anselmischen Fragen zurückgreifen, so würde man damit nur einen schönen Brauch zu neuem Aufleuchten bringen, den das Römische Rituale ohnedies jedem Priester ans Herz legt. Man kann nicht umhin, die pastorale Klugheit des Römischen Rituale zu bewundern, das auf diese Weise sowohl eine alte Tradition weiterführt, als auch auf der anderen Seite Wege zu deren Neugestaltung eröffnet.

Dr. Placidus Berger OSB, Münsterschwarzach

Zum rechten Verständnis des Alten Testaments

Wer den Weg der alttestamentlichen Wissenschaft in den letzten 40 Jahren überschaut, den wird es nicht verwundern, daß man heute ernsthaft und eindrucklich nach der Bedeutung des AT und nach seiner Aufgabe für die Kirche fragt. Denn, erschöpft sich die Bibel des AT nicht darin, uns nur über die faktischen religiösen Verhältnisse Israels im Verlauf seiner über eintausendjährigen Geschichte zu unterrichten, sondern enthält sie wie das NT den Niederschlag der überzeitlichen gottgeschenkten Offenbarung, dann lassen sich in ihr theologische Gehalte und Normen finden, die auch für den Christen und seinen Glauben, wie für die ganze Kirche und ihr Selbstverständnis von höchstem Belang sind. Wie diese Aufgabe heute gesehen und angegangen wird, darum mühen sich die vier Werke, die auf den folgenden Seiten nach ihrem Inhalt vorgestellt und gewürdigt werden sollen:

1. Amsler, Samuel: *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Neuchâtel 1960, 247 S.;
2. Grelot, Pierre: *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, XI, 540 S.;
3. Kampmann, Theoderich: *Das Geheimnis des Alten Testaments*, München 1962, 359 S.;
4. McKenzie, John L. SJ: *Geist und Welt des Alten Testaments* (Titel der amerikanischen Originalausgabe: *The two-edged sword*), Luzern 1962, 378 S.

1. Amsler stellt an den Anfang seiner Ausführungen den sicher gültigen Satz: um zu verstehen, wie wir heute das AT lesen sollen, müssen wir davon ausgehen, wie es die Autoren des NT gelesen haben. Mit dieser Frage beschäftigt sich dann der 1. Teil seines Buches. Nacheinander werden Umfang und Grad des atl. Einflusses auf Hebr, 1 Petr, Joh, das Corpus Paulinum, die Apg und die synopt Evv untersucht. Dieser Einfluß stellt sich als viel stärker heraus, als es nach dem ersten Augenschein aussieht. Schon in den ältesten Stadien der ntl. Schriften ist er als Wesenselement nachweisbar. In ihm enthüllt sich der innerliche Zusammenhang zwischen AT und NT, denn das AT liefert dem NT den vielfältigen Schriftbeweis für Leben und Werk Jesu Christi. Es steht zum NT weithin im Verhältnis von Verheißung zur Erfüllung.

Nach solchen grundlegenden Äußerungen beantwortet A. im zweiten Teil die Fragen: warum liest man das AT in der Kirche? und: wie liest man das AT in der Kirche?

Um die erste Frage zu beantworten, weist der Verf. auf die Stellung Christi in der Heilsgeschichte als Ganzem hin. Nur aus ihr heraus sind Christi Leben und Werk recht zu verstehen, denn er erfüllt die atl. Verheißungen; und das Gesetz „Verheißung und Erfüllung“ ist doch eine Grundstruktur der Bibel überhaupt. Weiter ist das AT auf Christus hin ausgerichtet, durch ihn wird es organisch fortgeführt, in ihm gelangt die im AT aufgebrochene Dynamik des göttlichen Heils zur Ruhe. So wird das AT zum Zeugen der göttlichen Offenbarung in Christus.

Bei der Antwort auf die zweite Frage werden zunächst mit Recht in der Offenbarung die beiden Elemente Tat und Wort unterschieden. Das Wort hat zumeist, wie in der Heilsoökonomie Gottes überhaupt, deutende Funktion. Nach einem Überblick über die Auslegungsmethoden der Allegorie, des Historizismus und Symbolismus setzt der Verf. sich ausführlicher mit der Bedeutung des Literalsinnes, des „sensus plenior“ und der Typologie auseinander und entwickelt seine Vorstellung des theologischen Sinnes als der wohl rechten und von der Sache her gefüllten Methode zum Verständnis des AT; seine vornehme Aufgabe sei es, über das exegetische Erfassen des einzelnen Textes hinaus ihn in seiner Heilsbedeutsamkeit gegenwärtig zu setzen.

Man kann es dem protestantischen Autor bestätigen, daß er mit einem gesunden kirchlichen Sinn auf das AT schaut. Seine überlegten und besonnenen Ausführungen verraten den Ernst seiner Bemühung um die Bibel des AT. Besonders dankbar wird man für die Tabellen auf den Seiten 137–139, 142 f. sein, auf denen A. explizite Typologien zusammenstellt und auf Transpositionen atl. Texte in ihrer ntl. Verwendung hinweist. Darin berührt er sich mit dem, was der Rezensent „Motivtransposition“ genannt hat, einem Strukturprinzip, das uns einen Einblick in die innere Anlage und den Aufbau der Bibel gewährt (vgl. H. Groß, in: *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, 134–152!). Mutatis mutandis kann auch der katholische Leser reiche Frucht aus diesem Buch gewinnen.

2. Ein ähnliches Vorhaben wie Amsler unternimmt Grelot in seinem Werk. Jedoch steckt er seinen Rahmen weiter, er erarbeitet die Teilfragen umfänglicher und gründlicher, benutzt weit mehr Literatur als Stütze seiner Thesen oder auch um seine Probleme schärfer zu sehen.

Auch G. stellt mit Recht an den Anfang die Frage, was bezeugt das NT vom AT? Mit Zustimmung nimmt man seine drei Prinzipien: das der Erfüllung, der Überbietung und Vorausdarstellung über das Verhältnis des AT zum NT zur Kenntnis. Auf den Seiten 27–88 wird der Frage nach der Geltung des AT in der christlichen Theologie nachgespürt, übrigens ein Problemkomplex, der bis heute wissenschaftlich bei weitem noch nicht aufgearbeitet ist.

Der zweite Teil behandelt ausführlich die Stellung des AT im göttlichen Heilsplan, der auf seine Eigenart genau untersucht wird. Auf den verschiedenen Stufen seiner Verwirklichung von Adam bis Christus ist und bleibt Gott initiativ. Eine der weiteren Hauptfragen kreist ähnlich wie bei Amsler um das Problem nach dem Verhältnis des AT zu Christus und um die Frage, inwieweit Christus bereits im AT anwesend ist. Hierbei wird über den biblischen Glauben gesprochen und richtig ausgeführt, daß im AT bei gewissen Auserwählten bereits der Zustand der Gerechtigkeit und des Heils als Antizipation des Erlöserwirkens Christi gegeben ist (S. 155–157). Ein weiteres Kapitel untersucht ausführlich, ja, man kann sagen, erschöpfend das AT als Gesetz. Es wird dabei unterstrichen, daß dem Gesetz aus sich heraus keine heilwirkende Kraft zu eigen ist. Daran schließt sich die Behandlung des AT als Geschichte an. Der atl.

Geschichte wird eine doppelte Aufgabe zugewiesen, einmal pädagogisch auf das Kommen Christi vorzubereiten und dann Christus und sein Werk im voraus darzustellen. Ausführlich kommt die Eigenart der atl. Geschichte, die sich jeglicher menschlichen Berechenbarkeit entzieht, vielmehr ein durchaus individuelles dialektisches Spiel zwischen Gott und seinem Volk darstellt, zur Sprache. Doch zerfällt sie nicht in viele zusammenhanglose Unternehmen Gottes; sondern alle *gesta Dei* sind ausgerichtet auf das entscheidende *gestum Dei* am Ende der Tage. Daher ist dieser Geschichte von Anfang an eine eschatologische Prägnanz zu eigen, handelt es sich doch in ihr um eine von Gott intendierte Führung des Menschen und um eine gottgegebene Deutung seiner Existenz.

Ein letzter Gesichtspunkt betrachtet das AT unter dem Aspekt der Verheißung hin auf Christus, der am Ende, im Mittelpunkt, ja, an allen Punkten des Ablaufs der atl. Geschichte steht. Solcherweise bleibt das AT auch für uns tausendfach der Zeuge des fleischgewordenen Gottes, da es dauernd hinzeigt auf das Heil in seiner Vollendung am Ende der Tage und damit das Heil aus dieser Welt heraus verlagert, es in der transzendenten Welt Gottes beheimatet sieht. Nach diesen breiten Darlegungen werden schließlich im Schlußteil die Fragen nach einer christlichen Deutung des AT, nach dem Schriftsinn gestellt und methodologische Bemerkungen über den „sensus plenior“, dem G. sehr aufgeschlossen und sympathisierend gegenübersteht, angefügt.

Alles in allem ist zu sagen, daß Grelots Werk ein tief durchdachtes und ein sauber durchgearbeitetes Compendium zum Verständnis des AT darstellt. G. legt darin Untersuchungen vor, die ungeheuer reichhaltig sind, in denen er nicht nur den Einzelfragen bis ins Detail nachgegangen ist, sondern auch eine geglückte Synthese der verschiedenen Aspekte des Themas erreicht. Sein Werk kann nur nachdrücklich empfohlen werden; auch der Fachmann wird vieles aus ihm lernen können.

Folgende Fehler habe ich notiert: S. 12 ist *πνεῦρα* statt *πνεῦμα*, S. 27 *ἐπὶ ὁδοιγενία* statt *ὁδοιγενία* zu lesen. S. 137, Anm. 3 muß es statt Mendelhall Mendenhall, Anm. 4 statt Beyerling Beyerlin heißen. S. 153 Anm. 1 ist Gerechtigkeit in Gerechlichkeit, S. 176 *moralistes* in *soralistes* verschrieben. Auf der gleichen Seite fehlt das s in *sexuelle*; S. 330 Anm. 1 ist das Werk Mowinckels: *He That Cometh* falsch mit *Comes* zitiert.

3. Vielleicht ist es in den Augen K a m p m a n n s unangebracht, daß jemand, der von Berufs wegen „exegetische Tiefseeforschung“ (S. 18) betreibt, zu seinem Werk Stellung nimmt. Doch ist der Alttestamentler mit dem Verf. durchaus einer Meinung, daß jedes rechte Verständnis des Textes — auch das in der Glaubensunterweisung vorgelegte — immer vom Text selber auszugehen hat und auf ihn bezogen werden muß. Weiter ist K. zu bescheiden, daß er die Bedeutung des AT für die Kirche richtig einschätzt, daß es also eine unvertrebbare Verarmung wäre, wollte man von der falsch gedeuteten erfüllenden Funktion des NT her das AT als überholt und damit für die Kirche geradezu als überflüssig hinstellen. Was K. zum Offenbarungsfortschritt im Verlauf der Offenbarungsgeschichte, wie auch, was er zur bleibenden Aktualität des AT, seinen wesentlichen Gehalten und seiner Bedeutsamkeit überhaupt (vgl. S. 116) zu sagen hat, kann man bedenkenlos unterschreiben, auch die kluge Weisung: „Empfehlenswert ist immerhin, dicht am Wortsinn zu bleiben; realistisch zu interpretieren, nicht ideologisch“ (S. 68), schließlich ein so vernünftiges Wort wie: „Mit der Leica läßt sich Israels Geheimnis gewißlich nicht erreichen“ (S. 123)!

Der zweite Teil: „Das Kerygma der Genesis“ enthält in den einzelnen Kapiteln recht gute Beobachtungen zur Sachaussage der Hagiographen, die man größtenteils unbedenklich teilen kann, ja, die von einem langjährigen und liebgewordenen Umgang mit dem 1. Buch der Bibel künden. Auch die Bereitstellung des überzeitlich-theologischen Gehalts für die Katechese ist trefflich.

Mit dem Verf. teile ich die Auffassung der Geschichtlichkeit des Paradieses (S. 154). Allerdings möchte ich bezweifeln, ob die Josefsgeschichte zu Beginn des 2. Jahrtausends vor Christus spielt (S. 334), vielleicht doch eher zwischen 1600 und 1500 vor Christus, also erst in der Mitte des 2. Jahrtausends vor Christus.

Damit stehen wir in der Kritik: Ist es wirklich so sicher, daß die „Heiligen des AT“ nur unterwegs sind zum Heil, aber nicht bereits schon antizipativ am Heil, das Christus für alle erwirkt, teilhaben? (vgl. S. 45). S. 53 wird Raphael aus der Tobiasgeschichte „eines der sieben Elwesen, die vor dem Herrn stehen“, genannt. In Wirklichkeit ist in der LXX Tob 12, 15 die Rede von „sieben (heiligen) Engeln“. Warum man statt der gewöhnlichen katholischen Namensbezeichnung Job auf den Seiten 49, 53, 61, 94, 114, 116, 122, 200, 280, 308 f., also durchlaufend, Hiob findet, vermag ich nicht zu erkennen. S. 136 müßte der 1. Schöpfungsbericht, wie folgt, begrenzt werden Gen 1, 1–2, 4a (nicht 5a). Ungewöhnlich ist die Umschreibung des hebräischen Ausdrucks für Ewigkeit mit *Holam* (S. 250), richtiger doch wohl *'Olam*. S. 292, Anm. 20 ist der Name Vischer nicht mit F zu schreiben. Schließlich orientiert das Impressum zum Leitfaden der Katholischen Schulbibel, Düsseldorf 1950 richtiger über die Neugestaltung der Katholischen Schulbibel als die letzten Zeilen der S. 351 bei K.

Jedoch sollen diese kritischen Bemerkungen nur einer hoffentlich schnell nötigen Zweitaufgabe des Werkes dienen, in der es recht bald erscheinen möge. Denn für das Verständnis des AT, vorab der Genesis, und für die Art und Weise, es katechetisch vorzulegen, bedeutet Kampmanns Werk eine hoch einzuschätzende Hilfe.

4. Seit der Bibelenzyklika Pius' XII. „*Divino afflante Spiritu*“ vom 30. 9. 1943 hat sich die Erkenntnis, daß die Bibel von ihrem Mutterboden in der semitischen Welt her verstanden und gedeutet sein will, auch im katholischen Raum mehr und mehr durchgesetzt. Das vorliegende Buch von McKenzie will dieser Aufgabe dienen und seine Leser in jene Welt einführen; oder besser, es will zeigen, daß und wie die Bibel des AT in ihrer orientalischen Umwelt beheimatet ist. Im großen und ganzen ist zu sagen, daß das dem Verf. gelungen ist. Überdies schreibt er in einer leicht verständlichen Sprache, und noch in der Übersetzung liest das Werk sich nicht ohne über das normale Maß hinausgehende Spannung. McK.s Ausführungen sind also im guten Sinne Popularisation. Mit dieser Feststellung sind aber auch Bedeutung und Grenzen seines Werkes abgesteckt.

In loser Reihenfolge beschäftigen sich die Kapitel mit textkritischen, kanongeschichtlichen Fragen, mit der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, mit den hebräischen Denkformen und den literarischen Gattungen des AT. Es wird den Fragen des Offenbarungsempfanges, der Umwelt Israels, vorab seiner Gottheiten, nachgespürt. Den Hauptteil der Darlegungen nehmen jedoch die grundlegenden Gehalte des AT ein: die Probleme, die um Ursprung von Mensch und Welt, der Nation Israel, um Könige und Propheten, um die eschatologische Hoffnung, um die Weisheit der Hebräer und ihre Einsicht in das Geheimnis der Bosheit kreisen, Fragen nach ihrem Beten, nach Leben und Tod, nach dem Gott der Israeliten und dem Verhältnis des AT zum NT. Ungern vermißt man in diesem Reigen eine eingehendere Beschäftigung mit dem Kult Israels, ein genaueres Eingehen auf die Torah.

Was zunächst im Interesse der leichteren Lesbarkeit von Vorteil zu sein scheint, nämlich der Verzicht auf jeden Literaturhinweis, sei es der in den Text fortlaufend eingestreuten Schriftstellen, sei es der Nachweis einschlägiger Literatur überhaupt, erweist sich m. E. notwendig für den Versuch, tiefer in die Materie einzudringen, als Nachteil. So beschränkt das Werk selber seine Zielsetzung auf eine erste Information über „Geist und Welt des AT“, die notwendigerweise nach Ergänzung und Vertiefung ruft. Für die genannte Erstaufgabe bietet sich jedoch McK.s Buch geradezu als mustergültig an. Er will selber nicht, daß man bei ihm stehen bleibt. Doch sollte man seine sachliche, aus der Höhe der Forschung kommende Initiation in die Bibel des AT nicht übersehen noch übergehen!

Professor Heinrich Groß, Trier

BESPRECHUNGEN

KIRCHENGESCHICHTE

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. v. Hubert Jedin. Bd. I: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. Von Karl Baus. Einleitung in die Kirchengeschichte von Hubert Jedin. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1962. XXI, 498 S. Lw. Subskr.-Pr. 55,— DM.

Von dem neuen „Handbuch der Kirchengeschichte“ des Herder-Verlags, das von Hubert Jedin herausgegeben wird, liegt nun aus der Feder des langjährigen Trierer, jetzt Bonner Altkirchenhistorikers Karl Baus der stattliche erste Band vor, der die Zeit bis zum Beginn der Alleinherrschaft Konstantins im Jahre 324 behandelt.

Voraus geht (S. 1–55) eine von Jedin geschriebene allgemeine Einleitung in die Kirchengeschichte, die „ein Mittleres zwischen Welt- und Heilsgeschichte“ (S. 7) und „integrierender Bestandteil der Ekklesiologie“ (S. 10) ist. Jedin teilt den Gesamtstoff in folgende vier Zeiträume ein; bis 700, 700–1300, 14.–18. Jahrh., 19. und 20. Jahrhundert.

Baus hat die schöne, doch auch schwierige Aufgabe, die ersten und wichtigsten Jahrhunderte der Kirchengeschichte zur Darstellung zu bringen. Er bewältigt dieses große Thema, zunächst in Band I für den angegebenen Zeitraum, auf durchaus erfreuliche Weise. Die Aufgliederung des Stoffes ist klar und übersichtlich. Allenthalben begegnet man der Absicht, die das neue Handbuch charakterisieren soll, mehr als bisher die innere Geschichte der Kirche zu beschreiben, so wie es dem vertieften Kirchenverständnis unserer Zeit entspricht. Das Buch ist in angenehmer, verständlicher Sprache abgefaßt. Die einzelnen Kapitel sind verhältnismäßig kurz gehalten; manche, wie z. B. das über den Montanismus, lesen sich vortrefflich. Der Verfasser bekundet seine Vertrautheit mit den Fortschritten und dem Stand der Forschung und beweist kritischen Sinn, etwa hinsichtlich der späteren Nachrichten über die Apostel (Petrus, Johannes, Jakobus Minor ausgenommen) und des „Petrusgrabes“.

Einige Gesichtspunkte hätten vielleicht zusätzlich noch beigebracht werden können, so zur kirchengeschichtlichen Bedeutung des Falles von Jerusalem (S. 92) oder zur Tragweite des Sieges über den Gnostizismus (S. 227–230); die Auseinandersetzung mit letzterem übte auch auf die großkirchliche Eschatologie Einfluß aus (zu S. 229). Manchmal hätte die unzureichende bzw. divergierende Situation des heutigen Forschungsstandes deutlicher zum Ausdruck kommen dürfen. Ob das Mittwochsfasten in der Urkirche tatsächlich aus der vermuteten Gefangennahme des Herrn an diesem Tag (nicht am Gründonnerstag) abgeleitet werden darf (S. 100), und nicht etwa auf die Verratsabsprache des Judas mit den Hohenpriestern (Mk 14, 10 f. Parr.) Bezug nehmen wollte, ist noch nicht endgültig geklärt. Verlieft die Geschichte der Agapen so beruhigend klar, wie man S. 350 f. liest?

Jede Darstellung der allgemeinen Kirchengeschichte ist irgendwie durch ihren Entstehungsraum mitbedingt. Der in Süddeutschland, Österreich und der Schweiz beheimatete

¹ Die S. 26 Anm. 13 erwähnte, vom Rez. herausgegebene Gedenkausgabe zum 800. Todesjahr Ottos von Freising erschien 1958 in Freising (nicht Freiburg). Nachzutragen wäre noch die Festschrift der Zisterzienser zum gleichen Anlaß, veröffentlicht in den *Analecta S. Ord. Cist.* 14 (1958) Fasc. 3 u. 4 mit wichtigen Beiträgen von A. Weißthanner, H. Watzl und anderen.

Leser wird eine gewisse Vernachlässigung dieser Gebiete buchen, auch schon in der Einleitung Jedins (Historie der Kirchengeschichtsschreibung). Die norischen und rätischen Provinzen kommen gar zu wenig zur Geltung. Die Behauptung, im süddeutschen Raum habe es vor Konstantin nur in Augsburg Christen gegeben (S. 430), ist in dieser apodiktischen Form unrichtig; dagegen spricht u. a. der archäologische Befund (gnostische Amulette, Sarmannina-Stein in Regensburg). Der Märtyrer Florian († um 304) von Uferoricum hätte nicht unerwähnt bleiben dürfen¹.

Mit Recht hat der Verfasser in seiner Darstellung der Entfaltung der christlichen Literatur beachtlichen Raum gewährt. Das Schrifttum der Väter ist ja die ergiebigste Quelle für die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte. Voll und ganz zu unterschreiben ist der Satz, daß die Verkündigung der Apostolischen Väter „Echo und Niederschlag der apostolischen Überlieferung“ (S. 164) ist. Wie aber soll dies etwa für Pseudo-Barnabas oder den Pastor Hermas gelten? Zu letzterem wird künftig die neue quellenkritische Untersuchung von S. Giet zu berücksichtigen sein. Gegenüber dem urchristlichen Schrifttum fällt bei den frühchristlichen Apologeten auch die (von Baus nicht erwähnte) Weiterentfaltung der Eschatologie auf (bes. Justin, Athenagoras). Den Dialog „Octavius“ des Minucius Felix möchte der Verfasser aus philologischen Gründen vor Tertullians „Apologeticum“ ansetzen (S. 281). Die ntl. Apokryphen hätten noch reichere Ausbeute geliefert; dabei wären auch die Ursprünge des Thekla-Kultes hervorzuheben, der für die Geschichte der Askese von Bedeutung ist. Baus bekundet hohe Wertschätzung und Vorliebe für Origenes. Doch neben der tatsächlich epochenmachenden Bedeutung des großen Alexandriners (im guten Sinn) sollten seine Irrtümer, die nicht der Bibel, sondern hauptsächlich dem Hellenismus entstammen, in keiner Weise unterbetont werden.

Zur Ergänzung des reichlich herangezogenen Vaterschrifttums hätte man sehr gerne noch mehr vor allem über die frühesten archäologischen Quellen, aber auch über die Anfänge der christlichen Kunst, besonders in ihrer Aussagekraft für Theologie und Frömmigkeit gelesen.

Doch Wünsche und Mängel der angegebenen Art wollen und können den hohen Substanzwert dieses Buches nicht schmälern. Es ist allen an der Kirchengeschichte Interessierten ein zuverlässiger, stoffreicher Führer durch die früheste Zeit. Quellangaben und überlegt ausgewählte Literaturhinweise helfen speziell dem Forscher weiter. Der Anfang eines neuen kirchengeschichtlichen Handbuches in Deutschland ist nun gut und verheißungsvoll gemacht. Mögen dem Unternehmen nicht ähnliche Schwierigkeiten begegnen wie seinem Vorgänger, dem „Kirsch“!

Joseph A. Fischer, Freising

Lortz, Josef: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. (21. völlig neubearb. Aufl.) Bd. 1. — Münster: Aschendorff (1962), XX, 526 S. (Aus d. Inst. für Europ. Gesch. Mainz). Kart. 38,— DM; Lw. 43,— DM.

Wenn eine Kirchengeschichte, die nicht für einen bestimmten Studentenkreis an einer bestimmten Hochschule seit Jahrzehnten verpflichtendes Lehrbuch ist, in 21. Auflage erscheint, dann bedarf sie keiner Empfehlung mehr. Sie spricht für sich selbst. Eine Besprechung erfordert die 21. Auflage, weil der Text fast völlig neu bearbeitet wurde und dabei so anwuchs, daß er auf zwei Bände verteilt werden mußte. Das ist ein Fortschritt und ein Vorteil für den Leser. Wer die früheren Auflagen kennt, der erinnert sich, daß die Leitidee — die ideengeschichtliche Betrachtung — beträchtliche Sachkenntnisse beim Leser voraussetzte. Das Wort ging einmal um: „Den Lortz kann man mit Genuß studieren, wenn man Kirchengeschichte studiert hat.“ Dieses Wort war überspitzt, aber nicht unbegründet. Man kann es nach der Durchsicht der 21. Auflage nicht wiederholen. Das Werk ist über sich hinausgewachsen.

Besonders zu begrüßen ist im Anhang (S. 467–485) der Exkurs „Kirche und Synagoge“, der — ausgehend von einer theologischen Grundlegung — die Stellung der Juden in der christlichen Welt bis zum Ausgang des Mittelalters (Luther) behandelt. Auch wenn diese Frage in der Sicht der Menschen vor dem Ende des Mittelalters nicht als „unbewältigt“ umschrieben werden kann, so darf man doch die Hintergründe des mittelalterlichen Denkens über die Juden — und hier zeigen sich gewaltige Unterschiede — als weitgehend unbekannt bezeichnen. Religiöse und nicht zu unterschätzende wirtschaftliche Motive flossen ineinander, und zwar hinsichtlich der positiven wie der negativen Einstellung zu den Juden.

Dem Band sind 27 z. T. außerordentlich instruktive Karten beigegeben. Es war wohl nicht möglich, die für das frühe Christentum besseren Karten aus dem „Bildatlas der frühchristlichen Welt“ (Gütersloh 1959) zu übernehmen.

F. Pauly

¹ Vgl. nun auch J. A. Fischer, Das Christentum zur Römerzeit im nachmaligen Bistum Freising, in: Beiträge zur altbayer. Kirchengeschichte 23, 1 (München 1963) 28.

Siegwart, J., OP: Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160. Mit einem Überblick über die deutsche Kanonikerreform des 10. und 11. Jahrhunderts; Studia Friburgensia, Neue Folge, 30; 364 S. Universitätsverlag Freiburg (Schweiz); kart. 32,— DM.

Diese Untersuchung hat über ihr Schweizer Thema hinaus eine große Bedeutung für die deutsche Kirchengeschichte des 10. und 11. Jahrhunderts, weil sie sich mit einer bisher übersehenen oder sogar abgestrittenen Reformbewegung außerhalb des Mönchtums in dem genannten Zeitraum befaßt. Es geht um die Klerikergemeinschaften an den Domkirchen und an den Kollegiatstiften und ihre Lebensweise. S. stellt fest, daß die Nachrichten über neugegründete oder erstmals erwähnte Kollegiatstifte im 10. und 11. Jahrhundert bedeutend zahlreicher sind als die Nachrichten über neugegründete Klöster, und daß man allein aus dieser Tatsache auf eine innerkirchliche Bewegung hätte schließen können.

„Wie konnte die bisherige Geschichtsschreibung von einem allgemeinen Zerfall des kanonikalischen Lebens im 10. und 11. Jahrhundert sprechen? Die Antwort lautet ganz einfach: Weil niemand die Quellen gesammelt hat, die dagegen zeugen“ (S. 97). Man verließ sich auf A. Hauck, der sich für die Trierer Verhältnisse auf Trithemius stützte. „Die Erkenntnis vom raschen Aufschwung der Domschulen . . . um die Mitte des 10. Jahrhunderts zu führenden Zentren der kirchlichen Bildung hätte die neue Reformbewegung der Stifte schon lange ins richtige Licht rücken können. Die große Zahl heiliger Bischöfe (z. B. Ulrich von Augsburg, Konrad von Konstanz, Bernward und Godehard von Hildesheim) weist auf die inneren Veränderungen in den Domstiften hin. Die Dekanatseinteilung, die zur sorgfältigen Visitation der Bistümer und zur Erneuerung der Seelsorge diente, vor allem aber ihre enge Verbindung mit den Chorherrenpropsteien war geeignet, auf einen tieferen religiösen Strom im bischöflichen Klerus hinzuweisen. Aber niemand hat die Konsequenz einer kanonikalischen Erneuerungsbewegung gezogen“ (S. 97/98). Nur G. Schreiber „warnte davor, die Kanonikerstifte nur als bescheidene Taschengaben des Religiosentums anzusprechen, denn im 10. Jahrhundert festigte sich das Chorherrenrum und die Kollegiatstifte wuchsen damals schneller als die Klöster“ (S. 98).

S. bletet (S. 99–147) fast 250 Belege für die von der Forschung entweder übersehenen oder falsch gedeuteten Reformnachrichten aus deutschen Bistümern, und führt (S. 147–150) den Nachweis der deutschen Kanonikerreform im 10. und 11. Jahrhundert aus der Terminologie der angeführten Quellen.

Erst vor diesem Hintergrund wird die Reformbewegung in den Kanonikerstiften recht verständlich, wie sie in den Quellen des ausgehenden 11. und der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Gestalt der 3. Augustinusregel und der 2. Augustinusregel (Ordo monasterii) in Erscheinung tritt. Sie führte im Trierer Gebiet zur Gründung von Springlersbach mit einer an Strenge kaum noch zu überbietenden Lebensweise, beeinflusste aber auch — über Springlersbach — die Lebensweise und den Geist des Prämonstratenserordens. S. hat mit seiner Untersuchung der Forschung einen großen Dienst erwiesen, der an vielen Orten die Forschung zu weiteren und überraschenden Ergebnissen führen wird, wenn man sich der Erschließung der örtlichen Quellen zuwendet. Die „Germania Sacra“ kann von solchen Einzeluntersuchungen nur Gewinn haben.

F. Pauly

Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte. Im Auftr. d. Ges. f. mittelhhein. Kirchengeschichte in Verb. mit . . . hrsg. von Ludwig Lenhart und Anton Ph. Brück. Jg. 14. — Speyer: Jäger 1962, 599 S. brosch. 16,50; Hlw. 18,50 DM.

Im 14. Band des Archivs für mittelhheinische Kirchengeschichte findet man vor dem Inhaltsverzeichnis das Bild eines Mannes und eine von E. Ewig und A. Ph. Brück unterzeichnete lateinische Laudatio. Die Ehrung gilt dem Mitbegründer der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte, dem Mainzer Kirchenhistoriker und Prälaten, Herrn Professor Dr. Ludwig Lenhart. Alle, die den Jubilar kennen, werden sich über diese Ehrung freuen.

Der auf fast 600 Seiten angewachsene Band behandelt unter den Obertiteln Abhandlungen (I), Quellen (II), Miscellen (III), Kirchenhistorische Chronik (IV) und Buchbesprechungen (V) eine Fülle von Themen, die vom 5. Jahrhundert bis in die Gegenwart reichen.

Obertitel I: E. Ewig, Der Marinskult im Frühmittelalter (S. 11–30). F. Merzbacher, Bischof und Stadt in der Mainzer Geschichte (S. 31–43). H. Büttner, Der Weg Ottos des Großen zum Kaisertum (S. 44–62). J. Hörl, Die sogenannte „Beschreibung der heiligen Lanze“ bei Liudprand von Cremona (S. 63–80). A. Feigel, Studien zum Isenheimer Altar und seiner Symbolik (S. 81–114). W. Völker, Luther auf dem Reichstag in Worms (S. 115–127). A. Ph. Brück, Wahl und Bestätigung des Mainzer Erzbischofs und Kurfürsten Sebastian von Heusenstamm (S. 128–144). H. Schmitt, Johann Anton Wallreuther aus Kiedrich im Rheingau, Weihbischof von Worms (Seite 145–167). H. Raab, Das Mainzer Interregnum von 1774 (S. 168–193). V. Conzems,

Acton, Döllinger und Ketteler (S. 194–238). A. Paulus, Berufung, Besoldung und Abgang der Lehr- und Verwaltungskräfte des Limburger Priesterseminars in der ersten preußischen Zeit (S. 239–257). W. Medding, Die Geschichte der Speyerer Domrenovierung 1957–1961 (S. 258–324).

Obertitel II: J. E. Gugumus, Eine Hornbacher Litanei des 10. Jahrhunderts aus Cod. Pal. Lat. 489 der Vatikanischen Bibliothek (S. 327–335). A. Schmidt, Tractatus contra hereticos Beckardos, Lulhardos et Swestriones des Wasmud von Homburg (Seite 336–386). L. Berg, Peter Tischlers Auffassung von den Menschenrechten (S. 387–407).

Obertitel III: G. Schreiber, Der Bischof als Weinherr (Pater vinearum) (Seite 411–416). Th. Schieffer, Die Doppelurkunde Lothars I. aus Mainz (S. 417–426). J. Schiffhauer, Die Elendenbruderschaft St. Brictius in Reil (S. 427–442). A. Mischlewski, Johann von Lorsch und der Streit um die Präzeptorei Roßdorf (Seite 443–453). L. Litzener, Matthias Widman von Kemnat, Hofkaplan Friedrichs des Siegreichen von der Pfalz (S. 454–458). H. Reifenberg, Eine Sonderausfertigung des Breviarium Moguntinum von 1509 (S. 459–466). G. Sofsky, Das Testament des Wormser Fürstbischofs Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (S. 467–471). L. Stamer, Die Speyerer Bischöfe und das Placet für die Fastenpatente (S. 472–477). A. Gottron, Katholischer Religionsunterricht und Schulgottesdienst am Mainzer Gymnasium von 1814 bis 1954 (Seite 478–506). F. Stöffler, Direktor Prälat Matthäus Müller, Ein Pionier der katholischen Helmerziehung im Geiste Don Boscos (1846–1925) (S. 507–522).

Es ist eine reiche Ernte, die Jahr für Jahr an großen wie kleinen Beiträgen in der Scheuer des Archivs für mittelhessische Kirchengeschichte für die Forschung gesammelt und bereitgestellt wird. Dem aufmerksamen Leser der nun 14 Jahrgänge des Archivs wird es auffallen, daß Beiträge aus dem Bistum Trier — im Vergleich zu anderen Bistümern — relativ selten sind. Das beruht wohl zu einem guten Teil auf der Tatsache, daß die Zahl der das Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte beziehenden Trierer Pfarren nicht nur relativ klein ist. Vielleicht würden nicht wenige Pfarrer des Bistums Trier ihr Interesse an lokalen Beiträgen zur Bistumsgeschichte in Gestalt von Artikeln und Beiträgen zum Ausdruck bringen, wenn sie wüßten, daß für ihre Artikel und Beiträge nicht nur Interesse seitens der Forschung, sondern auch die Möglichkeit der Publikation besteht.

F. Pauly

DOGMATIK

Soehngen, Gottlieb: Analogie und Metapher. Kleine Phil. u. Theol. der Sprache. — Freiburg u. München: Alber 1962. 137 S. (Studium universale.) Lw. 12,80 DM.

In seiner gestreichten und situationsgerechten Art spricht hier S. von der logischen, ästhetischen und energetischen Funktion der Sprache. Bei der Lektüre wird man an die weitsichtige Bemerkung des Aquinaten über das Verhältnis von Theologie und Poesie erinnert: „Die Poesie bedient sich der Metapher, um etwas darzustellen. Denn darzustellen macht dem Menschen von Natur aus Freude. Die heilige Unterweisung aber bedient sich der Metapher, weil es für sie notwendig und förderlich ist“ (S. th. 1. q. 1 a. 9 ad 1).

I. Backes

Fries, Albert, CSsR: Was Albertus Magnus von Maria sagt. — Köln, Detroit, Wien: Amerik.-Ungar. Verl. 1962. 223 S. (Kirche und Volk. Bd. 32) brosch. o. Pr.

Der durch seine Forschungen über die Mariologie Alberts d. Gr. bekannte Gelehrte hat hier die Ergebnisse seiner Untersuchungen für einen weiteren Leserkreis systematisch zusammengefaßt. Die gefällige Darstellung empfiehlt sich selber.

I. Backes

Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine theol. Ästhetik. Bd. 2. Fächer der Stile. — Einsiedeln: Johannes-Verl. (1962) 887 S. Lw. Bd. 2: 58,— DM.

Hier wird versucht, die Erfahrung der Herrlichkeit Gottes an einer Reihe christlicher Weltbilder zu zeigen. 12 Autoren wurden ausgewählt, darunter Irenäus, Augustinus, Ps.-Dionys, Anselm v. Canterbury, Bonaventura, Dante und Joh. v. Kreuz. Die Begründung der getätigten Auswahl überzeugt nicht. Gegen die Auffassungen des V. erheben sich manche Einwendungen. Man hat zuweilen den Eindruck, Früchte eines raschen Studiums pflücken zu dürfen. Aber die Sichten des V. überraschen immer wieder und der Schwung der Sprache trägt über die ungelösten Probleme wohl manche Leser hinweg.

I. Backes

Seckler, Max: Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. — Mainz: Grünewald-Verlag. 1961. 281 S. Lw. 24,80 DM.

Das Werk reiht sich in die inzwischen schon recht zahlreich gewordenen Versuche ein, für die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade eine neue Orientierung zu finden. Man hätte aber kaum erwartet, daß sich diese (gerade im Hinblick auf Thomas) reichlich untersuchte Frage durch eine bessere Thomasinterpretation in einem neuen Licht zeigen könnte. S. ist in seinem Werk jedoch einer bisher kaum beachteten Vor-

stellung bei Thomas nachgegangen. Damit hat er dem Gesamtverständnis einer thomastischen Gnadenlehre einen wesentlichen Dienst geleistet, der um so mehr zu begrüßen ist, als man soviel Neues hier gar nicht mehr erwarten konnte. Es handelt sich um die Erfassung eines Schlüsselbegriffs bei Thomas: des geistigen Instinkts. Eine methodisch wohlüberlegte Interpretation von Thomastexten und ihr Verständnis aus den Quellen des Aquinaten heraus zeigen, wie es Thomas zu einem nachweisbaren Zeitpunkt gelungen ist, in der Lehre vom Instinkt seiner eigenen Gnadenlehre sowohl in dogmengeschichtlicher Hinsicht (die besondere Entdeckung des Instinktes geht bei Thomas Hand in Hand mit der Bekanntschaft mit den Problemen des Semipelagianismus) als auch metaphysisch-anthropologisch eine wesentliche Vertiefung zu geben. Diese Gedanken sind aber nicht nur um eines besseren Thomasverständnisses willen wertvoll, sondern sie dienen unmittelbar unserer heutigen Neubewertung in den Fragen der Gnadenlehre. Damit spricht das Buch nicht nur den forschenden Gelehrten an, sondern alle, die mit der aktuellen Theologie gerne Kontakt halten wollen.

W. Breuning

Volck, Hermann: Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze. — Mainz: Grünwald-Verl. 1961, 252 S. Lw. 15,80 DM.

Der Mainzer Oberhirte, langjähriger Lehrer der Dogmatik, legt in diesem Band eine Sammlung von Aufsätzen und Kleinschriften zu verschiedenen theologischen Problemen der Gegenwart vor. Wenn die Beiträge keine systematische Einheit darstellen, so bilden sie doch eine innere Einheit. Die theologische Methode Volcks könnte man anschaulich machen durch das Beispiel, das er selbst öfter bringt: Es geht ihm je um das katholische „et“ gegenüber einem haeretischen „solus Deus“, „solus Christus“, „sola gratia“ usw. Dieses Verbindende und Verbindliche der katholischen Theologie versucht er zunächst im Gesamtsystem der katholischen Theologie zur Geltung zu bringen. Immer wieder sucht er bei der einzelnen Frage die Einheit der Einzeltraktate durch eine komplexe Sicht aller Probleme darzustellen. Im Gespräch mit den Protestanten geht er aber auch auf die berechnete Frage ein, wieso die katholische Theologie so ungleichartige Größen wie Gott und Welt, Christus und Kirche, Gnade und Natur überhaupt durch ein „et“ miteinander zu verbinden wagt. Gerade hier vermag er lebendig zu zeigen, daß die katholische Vorliebe für das „et“ nicht zu einer Addition führt, sondern daß das Einende in der unvergleichbaren Kraft des jeweils höheren, von Gott zuvorkommenden Wirkens liegt, ohne daß indes das Geschöpfliche ausgezehrt wird. Wir möchten wünschen, daß Bischof Volck nach zwei Seiten hin verständnisbereite Hörer findet: innerhalb der eigenen Kirche und bei den getrennten Christen.

W. Breuning

Didier, J.-Ch.: Im Angesicht des Todes. Letzte Ölung. Aus dem Französischen, übers. v. I. Steidle. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1962, 92 S. Hlw. (Der Christ in der Welt, VII, Reihe, 8. Bd.) 4,80 DM.

Außer der heiligen Ölung deutet das Büchlein auch die übrigen Riten, die das Rituale für die Sorge an den Kranken und Sterbenden bereit hält. Dogmatisch korrekt ist die Eucharistie als Wegzehrung das eigentliche Sakrament für den christlichen Tod, während die Ölung richtig das Sakrament der Kranken ist. (Der Titel der französischen Ausgabe trifft somit besser: *Le Chrétien devant la maladie et la mort*.) Das Krankensakrament wird in verständlicher und doch theologisch tiefgründiger Weise in den Zusammenhang des christlichen Heils gestellt. Außer denen, die für die Kranken Sorge tragen — neben Priestern wäre auch an Pfleger zu denken — wird man das Büchlein besonders auch aufgeschlossenen Kranken und Alternden gerne empfehlen.

W. Breuning

Lackmann, Max: Der Christ und das Wort. — Graz, Wien, Köln: Styria-Verl. 1962, 230 S. Lw. 11,80 DM.

Eine Theologie über das Wort könnte hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Methodik noch so vollendet sein, sie würde ihr Ziel nicht erreichen, wenn sie nur über das Wort spräche und wenn sie dem von ihr gesprochenen Wort nicht selbst den lebendigen Funken verleihe, der aus grammatischen Vokabeln das Wort der Meditation, der persönlichen Mitteilung, des Bekennens und der Verkündigung macht. Eben das zeichnet das kostbare Büchlein L. aus: Es vermittelt nicht nur gute Gedanken über das Wort, sondern es läßt das wärmende Licht leuchten, das von Gottes Urwort her dem menschlichen Wort inne-wohnt und das in der Fleischwerdung des Urwortes seine Erfüllung gefunden hat. Gerne möchte man insbesondere jedem Verkünder des Wortes das Buch in die Hand und ins Herz geben.

W. Breuning

La Noë, François de: Die Welt in der Schöpfung (*Le Monde en creation*, deutsch. Übertr. von Ursula Behler). — München, Paderborn, Wien: Schöningh; Zürich: Thomas-Verl. 1960, 247 S. Lw. 15,— DM.

Die Theologie hat in jüngster Zeit das Problem Schöpfung und Entwicklung nicht mehr primär von einer apologetischen Sicht her angegriffen. Nicht mehr die Frage: „Wie weit

läßt sich Entwicklungsdenken mit der christlichen Lehre von der Schöpfung vereinbaren?" steht im Vordergrund, sondern die Frage: Gibt die vertiefte Weiterkenntnis, wie sie uns die Entwicklungslehre vermittelt, auch eine Möglichkeit, die Schöpfung und den Menschen tiefer zu erfassen? Das setzt natürlich einen entsprechenden, nicht-positivistisch-materialistischen, sondern geistgeprägten Entwicklungsbegriff voraus. Eine solche innere Bereicherung des Schöpfungsbildes vom Menschen wird beim vorl. Buch erfolgreich versucht. Die neuen Züge im Bild des Menschen enthüllen ihre Tragweite gerade bei der Konfrontierung mit der Offenbarung. Daß die neuen Weiten, in denen der Mensch sich findet, oft ein geheimnisvolles, rational nicht völlig erfassbares Bild ergeben, wäre an sich nicht verwunderlich. Doch scheinen dem Rez. einige Schwierigkeiten (besonders bezüglich der Stellung Adams) mehr zu Lasten einer zu unklaren Darstellung zu gehen. Angesichts vieler trefflicher und tiefer Erkenntnisse ist diese zu geringe Rücksicht auf den Leser, der ein Recht auf ein präzises Verständnis der Aussagen hat, bedauerlich. W. Breuning

Daujat, Jean: Teilnahme am Leben Gottes. (La Grace et nous chrétiens, deutsch). — Aschaffenburg: Pattloch (1960). 143 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 8, Bd. 1.) brosch. 3,80 DM.

Eine an den üblichen Aufbau und Inhalt des dogmatischen Gnadentraktats angelehnte Darstellung der Gnadenlehre für theologisch interessierte und bildungsfreudige Christen. Anerkennenswert ist, daß der naheliegenden Gefahr der Verdünnung nicht nachgegeben wurde. Eine andere Frage ist aber, ob man gerade bei einem doch letztlich der Verkündigung dienenden Zweck nicht die Einwohnung des Heiligen Geistes als Ausgangs- und Mittelpunkt hätte nehmen sollen. W. Breuning

Rahner, Karl, SJ: Kirche und Sakramente. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1961, vielm. 1960). 103 S. (Quaestiones disputatae, 10.) brosch. 6,80 DM.

Der Quaestio disputata liegt die Konzeption zugrunde, die sich in der gegenwärtigen Sakramententheologie schon verschiedentlich als fruchtbar erwiesen hat: die Erkenntnis der inneren und wesentlichen Zusammengehörigkeit von Kirche und Sakramenten. Als Volk Gottes ist „die Kirche die amtliche Präsenz der Gnade in der öffentlichen Geschichte der einen Menschheit“. Die Sakramente sind darin der höchste Selbstvollzug des Volkes Gottes.

Von dieser Basis her werden besondere Einzelfragen angegangen. (Opus operatum, sakram. Gnadenursächlichkeit, Frage der Einsetzung.) Die durch die Schulauseinandersetzungen etwas in die Sackgasse geratene Frage der Gnadenursächlichkeit wird mit Hilfe des Begriffs vom Realsymbol neu durchdacht: Sakramente sind als Realsymbole kirchliche Verleiblichung der Gnade. Zeichen- und Ursachencharakter, die so oft auseinanderklaffen, sind so glücklich verbunden. — Mutig ist aber vor allem das heiße Eisen der Einsetzung der Sakramente durch Christus angegangen. Postulierte Stiftungsworte für die Sakramente, für die kein Einsetzungswort überliefert ist, sind theologisch keine tragbare Lösung. Zudem sind solche Postulierungen mit einer Reihe von historischen Unwahrscheinlichkeiten belastet. Rahner versucht eine spekulative Lösung. Wenn sich die Sakramente — natürlich nicht ohne die tatsächlich in der Kirche geübte Praxis — als wesentliche Grundvollzüge der Kirche erweisen lassen, dann liegt ihre unmittelbare Stiftung durch Christus in der Stiftung der Kirche als einer heilsgeschichtlichen Ordnung, die in ganz bestimmten Heilssituationen die Gnade unfehlbar bereitstellen muß, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll. In dieser Ordnung sind alle sakramentalen Vollzüge, und das sind die in der Kirche immer geübten, von Christus mitgewollt; sie sind der Kirche „eingestiftet“. Rahners These gewinnt im Schlußteil des Bändchens noch an Überzeugungskraft, wo er die für die einzelnen Sakramente typische Heilssituation herauszuarbeiten versucht. W. Breuning

Zenetti, Lothar: Nägel mit Köpfen. Handreichungen für das Glaubensgespräch. — München: Pfeiffer-Verl. 1960. 192 S. kart. 4,80 DM.

Die Glaubensunterweisung muß gewiß auch für das apologetische Gespräch fähig machen. Daß die Form solcher Gespräche oft dem Umgang mit Hammer und Nagel gleicht, ist vielleicht zu bedauern, aber doch auch eine Tatsache. Für solche Gespräche kann das Büchlein das sein, als was es sich selbst ausgibt: eine Handreichung. Bei der ohnehin nicht behutsamen Tätigkeit des Nägelklopfens sitzt natürlich nicht jeder Schlag gleich gut. Insgesamt aber kann man das Buch vor allem für Jugendliche im apologetischen Alter empfehlen, solange man sich im klaren ist, daß es sich um die nach außen gerichtete Seite der Glaubensunterweisung handelt. Aber auch das ist eine für unsere Jungen und Mädchen oft aktuelle Seite. W. Breuning

Haas, Adolf, SJ: Die Entwicklung des Menschen. 1. Teil: Der Mensch als Organismus — Vererbung und allgemeine Abstammung. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. V. Reihe: Die großen Wahrheiten. Bd. 6a). Aschaffenburg: Pattloch (1961).

Das Bändchen — ein weiteres soll folgen — stellt die allgemeinen Grundlagen der Abstammungslehre dar. Der für diese Fragen interessierte Leser kann in der nüchtern-wissenschaftlichen Darstellung mit innerer Spannung den Konvergenzbeweis aus vielen Einzelerkenntnissen der allgemeinen Biologie, der Zellforschung, der Erbforschung, der biologischen Systematik und der Paläontologie mitdurchdenken, der zu einer der großartigsten Erkenntnisse der menschlichen Geistesgeschichte führt: dem inneren Zusammenhang alles Lebendigen. Der innere Zusammenhang stellt sich letztlich als ein großer Entwicklungsweg dar, der in einer inneren Logik von Anfang an zielstrebig auf den Menschen angelegt ist. Diese teleologische Betrachtungsweise ist nicht als dünnblütige Apologetik wissenschaftlichen Erkenntnissen aufgestülpt. Der Leser gewinnt den erfreulichen Eindruck, daß hier ein unbefangener sachgerechter Kontakt zwischen katholischem Denken und Naturwissenschaft geschlossen ist, den wir uns schon seit hundert Jahren gewünscht hätten.

W. Breuning

Sammelroth, Otto, SJ: Vom Sinn der Sakramente. Frankfurt/Main: Josef Knecht (1960).

Der bekannte Theologe ist schon mit einer Reihe bedeutsamer Veröffentlichungen hervorgetreten, die das Verdienst haben, den Zusammenhang zwischen dem Wesen der Kirche und der Struktur der Sakramente in ein helles Licht zu stellen. Kirchen- und Sakramententheologie wurden gleicherweise davon befruchtet. In den hier veröffentlichten Vorlesungen greift der Verf. seine eigenen Ideen auf (gehalten auf der Bonner Hochschulwoche des kath. Akademikerverbandes 1959), um sie in einer eindrucksvollen, auch formal und stilistisch ansprechenden Skizze weiteren, theologisch interessierten Kreisen vorzulegen. Der lange etwas unterbelichtete personale Anteil beim Sakramenten-vollzug wird dankenswerterweise mit unaufdringlichem seelsorglichem Bemühen besonders hervorgehoben.

W. Breuning

Marion, Virgil: Eine Theologie über Fatima. Versuch einer Sinndeutung der Sühne-forderung Marias. — Innsbruck: Rauch (1960), 69 S. Lw. 7,50 DM.

Privatoffenbarungen sind von der Kirche immer an der Offenbarung gemessen worden. Wenn sie eine Bedeutung für die Kirche als ganze gewonnen haben, dann geschah das aus einem fast utilitarischen Motiv heraus: Sie hoben eine Wahrheit der allgemeinen Offenbarung besonders deutlich in das Bewußtsein einer Zeit. Gerade darin kann eine besondere Führung des Heiligen Geistes liegen. Das vorliegende Büchlein versucht nun gerade, die Geschehnisse von Fatima im Licht der allgemeinen Offenbarung und der besonderen Erfordernisse unserer Zeit zu sehen. Hier wird versucht, die zunächst partikuläre Verehrung durch wesentliche Linien des allg. kirchlichen Kultes zu vertiefen. Dabei steht im Mittelpunkt der Sühnekult. Sühne ist für den Verf. identisch mit dem Opfer der Anbetung. Maria ruft zur totalen Anbetungshingabe an Gott auf. Wenn man die Sühne theologisch richtig so versteht, dann dürfte man aber konsequenterweise nicht mehr sagen, sie werde dem unbefleckten Herzen Mariens „dargebracht“. Die theologisch sonst klare Linie ist hier doch unbegreiflicherweise gegen die eigenen Einsichten umgebogen.

W. Breuning

Holl, Adolf: *Seminalis ratio*. Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften. — Wien: Herder (1961). 66 S. brosch. 8,— DM.

Die kleine Studie will nur einen Ausschnitt aus dem umfangreichen Problem behandeln. Es geht um die kritische Sichtung der zwischen den Augustinusjubiläen 1930 und 1954 zum Thema erschienenen Literatur. Mit Recht kritisiert er die Tendenz, Augustinus Aussagen unbesonnen auf das moderne Entwicklungsdenken anzuwenden, ohne sich der fundamentalen Unterschiede im dahinterliegenden Gesamtbild der Welt bewußt zu werden. Solche zu oberflächlichen Verbindungsversuche fördern nicht die so dringende Begegnung zwischen Theologie und Naturwissenschaft. In seiner eigenen Meinung schließt Holl sich an Mitterer an, der das Thema in einer 1956 erschienenen Studie ausführlich behandelt hat.

W. Breuning

Overhage, Paul — Rahner, Karl: Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen. — Freiburg — Basel — Wien: Herder 1961. 400 S. (Quaestiones disputatae, 12/13). kart. 19,80 DM.

In der Theologie der letzten Jahrzehnte hatte sich eine erfreuliche Klärung langsam angebahnt und die Enzyklika *Humani Generis* hat sie lehramtlich sanktioniert: Gemäßigter Evolutionismus und christliche Schöpfungslehre müssen sich gegenseitig durch-

aus nicht ausschließen. Damit ist ein leidvolles Kapitel über das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft abgeschlossen. Wenn aber nicht mutig ein neues Kapitel dieser Geschichte begonnen wird, könnte sich die alte Situation wiederholen: Die Theologie in einer ängstlichen Abwehrstellung und genötigt, wenn auch nicht die Substanz des Dogmas preiszugeben, so doch von Mal zu Mal nachzugeben und sich immer mehr auf eine Bastion zurückzuziehen. Die Theologie muß also von ihren eigenen Quellen her fragen, was die neuen Erkenntnisse für das Bild Gottes als des Schöpfers des Menschen bedeuten. Mit dem Nachweis, daß sich Naturwissenschaft und Theologie nicht widersprechen, ist es allein nicht getan. Sehr fehl am Platz wäre auch der sachlich zwar richtige Hinweis, bei den Naturwissenschaften sei ja noch so vieles offen, wenn man daraus folgern wollte: Die Theologie kann erst mal abwarten. Ein Beispiel für ein mutiges Durchdenken der Offenbarungslehre von der neuen Position aus ist K. Rahners Beitrag in der vorliegenden *Quaestio disputata*. Besonders bemerkenswert ist das, was er zur Erschaffung der Seele zu sagen hat. Hier scheint überhaupt im augenblicklichen Stadium der wesentlichste Punkt zu liegen. Die oft allzu billig angepreisene Formel „Der Leib hat sich entwickelt, die Seele ist von Gott geschaffen“ steckt voller Fragen. Wenn man die Entwicklungslehre schon ernst nimmt, kann man die Seele nicht durch einen *Deus-ex-machina*-Eingriff völlig von außen her in die Entwicklung einfallen lassen. Andererseits kann man in der Entwicklung keinen rein biologischen, geistig neutralen Vorgang sehen, wenn man die christliche Lehre vom Leib-Seele-Verhältnis ihrerseits ernst nimmt. Rahner ist der Frage nicht aus dem Weg gegangen. Der geistige Gewinn für diese offene Haltung ist denn auch nicht ausgeblieben.

Nicht nur die Theologie, auch der Naturwissenschaft fehlt noch die einfache Formel, die sie auf das Problem der Hominalisation anwenden könnte. In der dem Naturwissenschaftler angemessenen, nüchtern-vorsichtigen Weise entfaltet Overhage im 2. umfangreicheren Teil der *Quaestio* die Problematik des heutigen Standes so, daß doch hinsichtlich der Richtigkeit des Evolutionismus kein negatives Gesamtbild entsteht. Im Gegenteil, auch für die Naturwissenschaft ist es grundsätzlich ein positives Zeichen, wenn heute mehr offene Fragen da sind als je seit dem Aufkommen des Evolutionismus. Die Entwicklungslehre als ganze ist dadurch nicht unsicherer geworden, im Gegenteil. Aber auch die Naturwissenschaft ist von ihren eigenen Fragen und Methoden her darauf gekommen, wie komplex die menschliche Wirklichkeit ist, wo man sie auch angreifen mag. Das ist auch von dieser Seite her keine schlechte Voraussetzung für das neue Kapitel „Theologie und Naturwissenschaft“.

W. Breuning

Beccuë, Maurice u. Louis, CSsR: Die Auferstehung des Fleisches. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1962. 124 S. Hln. (Der Christ in der Welt; V. Reihe, 10. Bd.) O. Pr.

Das vorliegende Bändchen vermittelt außer einer theologisch soliden, durch Schrift, Tradition und Lehramt unterbauten Eschatologie auch eine Übersicht über die eschatologischen Vorstellungen der großen Religionen, der philos. Systeme und der modernen Literatur. Die Darstellung vereint weithin Verständlichkeit mit umfassender Information über die wesentlichen Fragen.

W. Breuning

Durst, Bernhard, OSB: Die Eucharistiefeyer als Opfer der Gläubigen. — Rottenburg a. N.: Bader (1960). 185 S. brosch. 5,90 DM.

Den Opfercharakter der Messe sieht der Verf. in der Doppelkonsekration. Da sie die eigentliche Opferhandlung darstellt, sieht er in ihr auch die Begründung dafür, daß die Messe Opfer der Gläubigen ist. Ziel aller Messeerziehung besteht darin, daß die Gläubigen in das in der Doppelkonsekration vollzogene Opfer Christi eingehen. Der Verf. lehnt seine Gedanken häufig an die Enzyklika *Mediator Dei* an. — Eine stärkere Zusammenschau von Opfer und Bund hätte dem Anliegen des Buches, der Beteiligung der Gläubigen, weitere Dimensionen erschließen können.

W. Breuning

Volk, Hermann: Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit. — Münster: Aschendorff 1961. 31 S. kart. 2,40 DM.

Der zunächst in der „Catholica“ erschienene Aufsatz, der auch in den Band der gesammelten Aufsätze „Gott alles in allem“ Aufnahme fand (siehe unsere Besprechung in dieser Zeitschrift), kann angesichts seiner aktuellen Bedeutung im Hinblick auf die ökumenischen Fragen des Konzils auch als Einzeldruck auf besonderes Interesse rechnen.

W. Breuning

Roth, Paul: Wer glaubt — weiß mehr. Gott läßt sich nicht fotografieren. — München: Pfeiffer-Verl. 1962. 64 S. kart. 1,60 DM.

Die Gedanken der Kleinschrift, die dem modernen, religiös weniger interessierten Menschen einige wichtige Glaubenswahrheiten nahebringen wollen, sind besser als der banale Titel.

W. Breuning

Nicolas, Marie Joseph, OP: Der Leib des Herrn (L'Eucharistie, deutsch. Ins Deutsche übertr. von E. Klein). — Aschaffenburg: Pattloch (1962). 115 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 7, Bd. 3.) kart. 4,50 DM.

Wer die Schwierigkeiten kennt, neue Fragestellungen mit dem besten Gehalt der überkommenen Theologie zu einer Synthese zu vereinen, kann der maßvoll nüchtern-klaaren Art, wie das hier geschehen ist, seine Anerkennung nicht versagen (selbst oder auch gerade dann, wenn er nicht fertig brächte, überall so maßvoll zu urteilen). Daß dabei — alles in allem — die oft einen hohen Grad von abstraktem Denken fordernden Probleme so dargestellt sind, daß sie wirklich eine Handreichung für den „Christen in der Welt“ bedeuten, verdient Bewunderung.

W. Breuning

Frings, Joseph: Der Laie in der Kirche. — Köln: Bachem-Verl. 1962. 36 S. kart. 1,— DM.

Frings, Joseph: Das Konzil und die moderne Gedankenwelt. — Köln: Bachem-Verl. 1962. 36 S. kart. 1,— DM.

Die beiden Verlautbarungen verdienen angesichts der Bedeutung des Kardinals auf dem Konzil eine besondere Beachtung, da sie im gleichen Geist besonnener Offenheit verfaßt sind, der das Wirken des Kardinals auf dem Konzil auszeichnet. W. Breuning

LITURGIEWISSENSCHAFT

Kleinheyer, Bruno: Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiegeschichtliche Studie. Trier: Paulinus-Verl. 1962 (Trierer Theologische Studien 12) XVII, 268 S. kart. 25,80 DM.

Der Verlauf der Priesterweihe nach den Rubriken des Pontificale Romanum läßt auf den ersten Blick jene Klarheit, Durchsichtigkeit und Prägnanz vermissen, die man sonst gerne der römischen Liturgie nachsagt. Der in dieser Studie vorgelegte Versuch, diesen Ritus mit den Mitteln der historischen Kritik zu erhellen, bestätigt diesen Eindruck durchaus und macht ihn für viele Details erst recht sichtbar. Eine solche kritische Untersuchung zur römischen Priesterweihe fehlte uns bislang; der aus der strengen Schule Hubert Jedin (Bonn) und Balthasar Fischers (Trier) hervorgegangene Verfasser hat diese Lücke geschlossen. Er konnte sich dabei auf die nahezu lückenlos durch kritische Texteditionen erschlossene Quellenlage stützen: für die römischen Sakramentare durch die Arbeiten von C. Mohlberg, H. Lietzmann u. a., für die römischen Ordines und Pontifikalien des Mittelalters durch die Arbeiten von M. Andrieu.

Wer mit der Quellenlage vertraut ist, wird es der Arbeit nicht anlasten, daß die Ur- und Frühgeschichte der römischen Priesterweihe in den beiden ersten Kapiteln über eine bekannte knapp referierende Zusammenfassung nicht hinauskommt. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in jener Zeitspanne, die, seit dem Ausklang der Spätantike, die Gebetsformulare und Beschreibungen des Ritus geschaffen hat. In lichtvoller, minutiöser Darstellung erhebt Verf. die Entwicklung, die die römischen Texte und Riten bei ihrem Weg über die Alpen nahmen; wie sie hier umgeformt und durch gallikanisch-fränkische Vorstellungen erweitert, überfremdet wurden und doch in ihrem ursprünglichen Kern erhalten blieben. Namentlich die Riten der Handsalbung und der Überreichung von Kasel, Kelch, Patene werden in ihren Stationen verfolgt, von britisch-keltischen bzw. fränkischen Ursprüngen her über das Mainzer Pontificale romano-germanicum (Mitte 10. Jahrh.), das Pontificale romanae curiae, das Pontificale des Durandus bis zum Pontificale Romanum Clemens' VIII., und man sieht, wie die in apostolische Tradition zurückgehenden, von der Theologie als die das Sakrament der Weihe konstituierenden Elemente der Priesterweihe: die Handauflegung und das Konsekrationsgebet, im Laufe der Jahrhunderte von den zugewachsenen Formen weithin verdeckt worden sind.

Die Studie mündet aus in den — durch ihren Verlauf in sich laut begründeten — Wunsch nach einer Erneuerung der Priesterweihe im Zuge der liturgischen Reformen zu einer Gestalt, die den biblischen Ursprung stärker sichtbar macht, den Zuwachs, soweit wertvoll, einordnet und so einen unmittelbaren Zugang auch für die Gläubigen für ihr Verständnis bietet.

Im einzelnen wäre anzumerken: S. X: zu II 1a: S. 114. — S. 5 Anm. 3 ist Th. Klauser, Diacon: RAC 3, 888–909 nachzutragen. — S. 10 „zeremonieller Ritus“ ist Tautologie. — S. 13 Anm. muß es auch bei E „mit“ deutscher Übersetzung heißen. — S. 14 f. 21.55: wohl auch noch bei Hippolyt erfolgt die Bischofsweihe nicht „innerhalb“ einer Eucharistiefeler; diese folgt ihr vielmehr. — S. 24 Anm. 44: vgl. meinen Artikel Consensus: RAC 3, bes. 300–302. — S. 55 Anm. 148 Z. 2 ist „im“ zu tilgen. — S. 91: ob bei dem überreichten Edictum de scrinio auch an eine Art Vollmachterteilung zu denken ist? — S. 119: der Begriff „consecrare“ ist im ersten Teil der Formel enthalten; er wird also im zweiten Teil „wiederholt“, nicht „neu eingeführt“. — S. 120: „recte“ ist

svw. „rite“, bezieht sich also wohl auf den Vollzug, weniger auf die Materie. — S. 189: den modernen Begriff des „Pastoraltheologen“ sollte man nicht auf einen Theologen des 13. Jahrhunderts anwenden. L. Koep, Freiburg

PASTORALTHEOLOGIE

Dreissen, Josef: Christus, Leitbild der Frau. — Paderborn: Schöningh 1962. 311 S. Lw. 15,80 DM.

Unter den zahlreichen Bemühungen, der christlichen Frau in der Kirche den gebührenden Platz anzuweisen, muß Dreissens Werk als die erwünschte Auskunft eines erfahrenen Seelsorgers und Exerzitienmeisters gelten, wie auch Präses Kleins im Geleitwort bemerkt. In einer Belesenheit, die von den Theologen und Klassikern über Ernst Bloch bis zu Wilhelm Busch reicht, weiß der Verf. Schriftworte wie die vom Guten Hirten und dem Weizenkorn, aber etwa auch die Taufzeremonien in einer vollständigen Allegorie auf die Eigenart der Frau anzuwenden. Durch unterhaltsame Geschichten und geschickte Wortspiele aufgelockert, wird von der Erziehung des Kleinkindes über die Fragen der jungen Mädchen, der Mode, der Liebe, der Ehe, der Jungfräulichkeit und des Alters alles besprochen, was das Leben der Frau kennzeichnet. Das „religiös starke Geschlecht“ findet seine Sinngabe im Bezug auf den Menschen, als Gehilfen, im Dienst, im Leben, in der Hingabe, in der Schönheit und als Braut. Dabei herrscht in den ersten Kapiteln das Schema einer Herleitung des Fräulichen von Mariens besonderer Stellung zu Christus vor, das den überraschenden Titel rechtfertigt. Die Stellung zum Wort ist allerdings mehr allgemein als gerade im Blick auf die Frau dargestellt, und auch die „natürlichen Voraussetzungen“ kommen im Sinn einer älteren Theologie trotz aller Betonung der Erstwirksamkeit Christi gelegentlich etwas überdeutlich zur Sprache. Trotzdem wird der Seelsorger, in manchen Teilen auch der Prediger, Lehrer und Jugendführer, vor allem aber die Frau selber gern zu dem wohlwollenden und ehrlichen Spiegel greifen, der ihr hier in Christus vorgehalten wird. E. Halble

Goust, François: Der Weg, der zur Liebe führt. Für junge Menschen und ihre Erzieher. Übersetzt von Monika Mayer. — Stuttgart: Schwabenverlag 1963. (Originaltitel: „En marche vers l'amour“, Les Editions Ouvrières, Paris.). 288 Seiten. Lw. 12,80 DM.

Nach einem einleitenden Abschnitt über das Wesen des Menschen, der als leibgeistseelische Einheit gesehen wird, entwickelt der Verfasser die anatomisch-physiologischen und psychologischen bzw. typologischen Tatsachen über das Wesen des männlichen und weiblichen Menschen. Es folgt ein Abschnitt über die Entwicklung der Liebesfähigkeiten einschließlich ihrer familiären Grundlagen sowie die möglichen Fehlentwicklungen. In feinsinnigen Analysen, die von der reichen und gereiften Lebenskenntnis des Verfassers zeugen, entwickelt er die „Wirklichkeiten der Liebe“, die Liebesentscheidung und die Berufung zur Ehe. Ein Kapitel über das „Scheitern der Ehe“, dessen Ursache der Verfasser in der „Unreife des Bewußtseins des einen oder anderen Partners“ (S. 250) sieht, macht auf die modernen Schwierigkeiten des ehelichen Lebens aufmerksam und will den jugendlichen Leser vor diesem Unglück bewahren. Ein abschließender Abschnitt handelt von den Motivationen, die der Ehelosigkeit zugrunde liegen können, von den Fehlentwicklungen und (positiv) vom reifen Entschluß, um höherer Dienste willen auf Ehe- und Familiengründung zu verzichten.

Der Verfasser ist ein psychologisch gründlich gebildeter Arzt, der aus einer reichen Lebenserfahrung schreibt und bemüht ist, jungen Menschen auf ihrem Lebensweg zu helfen. Das Werk ist aus der Sicht psychotherapeutischer Kenntnis und Erfahrung geschrieben; es setzt, wenn auch unausgesprochen, religiöse Entscheidungen voraus, bezieht sich aber nicht auf Glaubenserkenntnisse. Wer jungen Menschen die natürlich-psychologischen Grundlagen der vorehelichen und der ehelichen Liebe darlegen will, kann hier wertvolle praktische Anregungen finden, muß jedoch für die theologische Sicht dieser Fragen auf andere Literatur zurückgreifen. Man wird das Buch daher für junge Christen nur empfehlen können, wenn diese übernatürliche Sicht ebenfalls vermittelt werden kann. Sonst bleibt der Bereich der ehelichen Liebe zu sehr im Natürlichen, wenn man auch anerkennen muß, daß das, was der Verfasser ausführt, durchaus als Grundlage theologischer Sicht bestehen bleiben kann.

I. Rocholl-Gärtner

Thomas, Joseph, SJ: Lebensstufen — Glaubensstufen. Wachstum und Krisen des Glaubens. — Graz: Verlag Styria. 1963. Übersetzt von Ludwig Reichenpfader. (Originaltitel „Croire en Jesus Christ“, Edit. Ouvrières, Paris.) 199 S. br. 6,80 DM, Lw. 11,80 DM. Weshalb finden wir bei den Lalen nicht „den großen Schwung, den man erwartet hätte“ (S. 7), nachdem man sie soviel zur apostolischen Bewährung in der Welt aufge-

fordert hat? Weil viele Christen nicht zum reifen Glauben finden, der darin besteht, daß der Erwachsene „im Tiefsten seiner selbst den Schwung einer schöpferischen Liebe entdeckt, die von einem anderen kommt, die ihn aber selbst aufbaut“ (S. 136). Der reife Glaube umfaßt wie selbstverständlich die profanen Bereiche des Lebens und nimmt sie in seine christliche Verantwortung. Der Verfasser analysiert die Glaubensstufen im Kindes-, Jugend- und Erwachsenenalter, zeigt die Krisen auf, die die gläubige Existenz positiv bewältigen muß und umreißt auf bibeltheologischer Grundlage das Wesen des reifen Glaubens, der die Welt durchdringt. Der reife Glaube überwindet den Unglauben, in dem viele Christen für sich selbst leben, weil sie ihr Dasein in „Zonen, die für den Glauben undurchdringlich und fremd sind“ (S. 135) und in eine pseudochristliche Haltung aufteilen. Christus aber darf nicht als ein „Fremdling“ erscheinen, von dem man nicht einsieht, „was er dort“, in der Welt der Arbeit, der Politik, der Wirtschaft, der Liebe und Ehe „zu suchen hätte“ (S. 135). Der reife Erwachsene muß täglich in unermüdlicher Treue seine Bekehrung neu vollziehen. Nachdem er den jugendlichen Egozentrismus und Egoismus, der sich auch in seiner religiösen Haltung zeigte, durch schmerzliche Krisen überwunden hat, lernt er, mit Jesus Christus durch den konkreten Alltag seines Lebens zu gehen; er stellt sein Leben unter das Zeichen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (S. 143) und lernt, „seine Arbeit auf die Linie der schöpferischen Bestrebungen der Liebe Gottes verlagern“ (S. 146). Er muß nun „wollen wie Christus, über alle Dinge die gleiche Anschauung und das gleiche Urteil haben wie er . . .“, um in den konkreten Entscheidungen des Lebens „das göttliche Wort . . . zu tun“ (S. 161). Er durchkämpft auch mit Erfolg die „Krise des Glaubens“, die ihr „Schwergewicht im Problem der Kirche“, in ihrer „Mittelmäßigkeit“ (S. 172 ff.) hat. „Neben denen, die die Kirche vertreibt, gibt es die, die sie anekelt“ (S. 174). Aber die Mittelmäßigkeit ist „das Zeichen, daß die Macht, die in ihr ist, nicht von den Menschen, sondern von Gott kommt“ (S. 176). Hat er diese „Versuchung zum Aristokratismus“ (S. 177) überwunden, so bleibt noch die Lähmung zu besiegen, die ihn angesichts der äußeren Ohnmacht der Kirche befällt. So wird der reife Christ ein „Mitarbeiter“ der Kirche, der „Inmitten der Welt ein Herd des Lichtes und eine Quelle des Lebens sein soll“ (S. 188). Wenn auch seine Tat gewöhnlich „einfach in das weltliche Leben“ (S. 188) einmündet, so schafft doch die „Liebe, die die Seele dieser Tat ist, aus ihr gleichsam eine neue Zelle des Leibes Christi“ (S. 189). So können die Christen die „Kirche nur in sich aufbauen, wenn sie sie für die Welt aufbauen. Sie bilden alle miteinander das Sakrament der Gegenwart Jesu Christi in der Welt. In ihnen wird Christus sichtbar gemacht. Durch sie zieht Christus die Menschen zu sich“ (S. 189). Dieser reife Glaube ist „arm“, weil er „nur durch die Gnade Bestand hat und bereit ist, von Gaben zu leben“ (S. 196).

Diese bibeltheologisch erarbeitete Schau des reifen Glaubens, die sich mit feinsinnigen psychologischen Analysen der gläubigen Existenz durch die Lebensalter, ihrer positiven Entfaltung und ihrer negativen Fehlentwicklungen verbindet, ist eigentlich eine Theologie des Laienstandes in der Welt. Man spürt darin nicht nur den Geist ignatianischer Frömmigkeit und Weltverantwortung, sondern auch die Liebe eines Seelsorgers, der um die Gestalt der Kirche, wie sie sich in der modernen Welt gerade durch den Laien ausformen will, ringt. Als Seelsorger in der Katholischen Aktion für die Abteilung „Ingenieure und unternehmerische Führungskräfte“ in Paris hat sich der Verfasser den Problemen gestellt, die das heutige Leben jedem aufgibt, der Wege sucht, in denen sich die christliche Weltverantwortung des Laien konkretisieren kann. So bietet das Werk wertvolle Hilfen und Anregungen für den Seelsorger, der dem Laien Wege zu seiner reifen gläubigen Existenz in der Welt weisen will.

I. Rocholl-Gärtner

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

PHILOSOPHIE

- Bouillard, Henry: Blondel und das Christentum. Aus dem Französ. übers. v. M. Seckler. — Mainz: Grünewald-Verlag. 1963. 332 S. Lw. 28,50 DM.
- Marcel, Gabriel: Schöpferische Treue. — München, Paderborn, Wien: Schöningh-Verl. 1963. 235 S. Lw. 17,80 DM.
- Mynarek, Hubertus: Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses. — München, Paderborn, Wien: Schöningh 1963. XII, 166 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion = Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. N. F. H. 7/3.) kart. 12,— DM.
- Neuhäusler, Anton: Grundbegriffe der philosophischen Sprache. Begriffe viersprachig. — München: Ehrenwirth-Verlag. 1963. 280 S. Lw. 22,80 DM.
- Nickel, Erwin: Zugang zur Wirklichkeit. Existenzerhellung aus d. transmateriellen Zusammenhängen. Ein Beitr. z. Überwindung von Positivismus u. metaphys. Resignation. — Freiburg/Schweiz: Universitätsverl. (1963). 308 S. Lw. 19 DM.
- Pieper, Josef: Tradition als Herausforderung. Aufsätze u. Reden (1. Aufl.). — München: Kösel (1963). 346 S. Lw. 16,50 DM.
- Vetter, August: Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards. — Freiburg u. München: Alber (1963). 275 S. Lw. 22,50 DM.
- Wolff, Paul: Denken im Glauben. Reden und Aufsätze. — Trier: Paulinus-Verl. 1963. 142 S. kart. 7,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Bühlmann, Walbert: Afrika. — Mainz: Grünewald-Verlag. 1963 (Die Kirche unter den Völkern, Bd. I). 340 S. Lw. 19,80 DM.
- Forster, Anselm, OSB: Gesetz und Evangelium bei Girolamo Seripando. — Paderborn: Bonifacius-Dr. (1963). 159 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Bd. 6.) Zugl. Theol. Diss. München 1960. Lw. 14,80 DM.
- Gatz, Erwin: Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln. — Düsseldorf: Schwann-Verlag. 1963. 216 S. (Studien z. Kölner Kirchengeschichte, 7. Bd.) kart. 19,80 DM.
- Klein, Laurentius OSB: Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre u. Praxis. — Paderborn: Bonifacius-Dr. (1961). 269 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Bd. 5.) Zugl. Theol. Diss. Trier. Lw. 17,50 DM.
- Kyll, Nikolaus: Pflichtprozessionen und Bannfahrten im westlichen Teil des alten Erzbistums Trier mit 4 Tafeln und einer Karte der Pflichtprozessionen. — Bonn: Röhrscheid-Verlag. 1962. 155 S. (Rheinisches Archiv, 57). kart. 16 DM.
- Lill, Rudolf: Die Beilegung der Kölner Wirren 1840 bis 1842 vorwiegend nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs. — Düsseldorf: Schwann-Verlag. 1962. 258 S. (Studien z. Kölner Kirchengeschichte, Bd. 6) kart. 24 DM.
- Ratzinger, Joseph: Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick. — Köln: Bachem-Verlag. 1963. 63 S. kart. 2,80 DM.
- Späth, Alfons: Johannes Baptista Spörl, Der Bekennerbischof. — Stuttgart: Schwabenverlag. 1963. 79 S. kart. 3,90 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde - Gesch. - Religion - Kultur - Literatur. Hrsg. von Bo Reicke u. Leonhard Rost. Bd. 1. A-G. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1962). XVI S., 616 Sp. Lw. 48 DM.
- Hentschke, Richard: Satzung und Setzender. Ein Beitrag zur israelitischen Rechts-terminologie. — Stuttgart: Kohlhammer-Verlag 1963. 116 S. (Beitr. z. Wiss. v. A. u. NT, 5. Folge, Heft 3.) kart. 18 DM.
- Israel in der christlichen Unterweisung. Vorgelegt von Theodor Filthaut. — München: Kösel (1963). 173 S. (Schriften zur Katechetik. Bd. 3.) Lw. 10,80, kart. 8,80 DM.
- Schilling, Othmar: Das Mysterium lunae und die Erschaffung der Frau nach Gn 2, 21f. — Paderborn: Schöningh-Verlag. 1963. 36 S. 45 Abb. kart. 4,80 DM.
- Schunck, Klaus-Dietrich: Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes. — Berlin: Töpelmann-Verlag. 1963. (Beih. z. Zeitschr. f. atl. Wiss., H. 86). VIII, 188 S. brosch. 32 DM.

DOGMATIK

- Beer, Martin: Dionysius' des Karthäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gotteschau. — München: Hueber 1963. XX, 307 S. (Münchener theologische Studien, 2. Bd. 28). Zugl. Theol. Diss. München 1958. brosch. 28 DM.

- Blondel, Maurice: Geschichte und Dogma. Mit Einführungen v. J. B. Metz u. R. Marlé. Aus dem Franz. übers. v. A. Schlette. — Mainz: Grünewald-Verlag. 1963. 100 S. kart. 7,50 DM.
- Genuyt, F. M., P.: Le mystère de Dieu. — Tournai: Desclee & Co. 1963. XVI, 149 S. brosch. 80 FB.
- Handbuch theologischer Grundbegriffe. Unter Mitarb. zahlreicher Fachgelehrter, hrsg. v. Heinrich Fries, Bd. 2: Laie bis Zeugnis. — München: Kösel (1963). 966 S. Lw. Subskr. 55 DM; späterer Ladenpreis 70 DM.
- Jung, C. G.: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. — Zürich und Stuttgart: Rascher-Verl. 1963. XIV, 788 S. Lw. 49,80 DM.
- Van der Meer, F.: Das Glaubensbekenntnis der Kirche. — Freiburg: Herder-Verl. 1963. 382 S. (Herder-Bücherei, 145/146). kart. 4,80 DM.
- Muehlen, Heribert: Der Heilige Geist als Person. Beitrag z. Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentüml. Funktion in d. Trinität, bei d. Inkarnation u. im Gnadenbund. — Münster/Westf.: Aschendorff (1963). XI, 322 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie. H. 26). kart. 42 DM, geb. 44 DM.
- Ott, Heinrich: Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar. — Basel: Reinhardt-Verl. 1963 (Begegnung, Bd. 4). 174 S. kart. 9,80 DM.
- Rousselot, Pierre: Die Augen des Glaubens (Les Yeux de la foi, deutsch). Mit einer Einf. von Josef Trütsch. — Einsiedeln: Johannes-Verl. (1963). 83 S. (Christ heute. Reihe 5, Bdch. 2). brosch. o. Pr.

MORALTHEOLOGIE, PASTORALTHEOLOGIE

- Balthasar, Hans Urs von: Glaubhaft ist nur Liebe. — Einsiedeln: Johannes-Verlag (1963). 102 S. (Christ heute. Reihe 5, Bdch. 1). brosch. o. Pr.
- Bars, Henri: Die göttlichen Tugenden, Glaube - Hoffnung - Liebe (Trois Vertus-clefs - foi, esperance, charité, deutsch. Ins Dt. übertr. von Karl Schmitz-Moormann). — Aschaffenburg: Pattloch (1963). 139 S. (Der Christ in der Welt. Reihe 8, Bd. 2). brosch. 4,50 DM.
- Goddijn, W. und H. P. M.: Kirche als Institution. Einführung in die Religionssoziologie. Aus dem Niederländ. übers. v. E. Golomb. — Mainz: Grünewald-Verl. 1963 (Schriften z. Pastoralsoziologie, III). 192 S. Lw. 14,80 DM.
- Heyer, Hermann SVD: Die lässliche Sünde nach Albertus Magnus. — Steyler Verlagsbuchhandlung. 1963. 227 S. (Veröffentl. d. Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 10) kart. 15,80 DM.
- Kittel, Helmut: Die Behinderung des Bischofs und ihre Behebung im Altertum. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. — Minden: 1962. XV, 158 S. (Kanon. Diss. an d. Pont. Univ. Gregor). kart. o. Pr.
- Stelzenberger, Johannes: Synecdoche bei Origenes. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1963. 71 S. (Abh. z. Moraltheologie, IV). brosch. 7,80 DM.

KATECHETIK, HOMILETIK, LITURGIE

- Busenbender, Wilfried: Zuspruch und Anspruch im Gotteswort des Kirchenjahres. — Werl: Coelde-Verlag. 1963. 265 S. brosch. 8,70, kart. 9,80 DM.
- Danielou, Jean: Liturgie und Bibel. Die Symbolik d. Sakramente bei d. Kirchenvätern. (Dt. von Lioba Kuntz, OSB...) — München: Kösel (1963). 397 S. Lw. 24,50 DM.
- Droste, Benedicta OSB: „Celebrare“ in der römischen Liturgiesprache. Eine Liturgie-Theologische Untersuchung. — München: Hueber-Verlag. 1963. XII, 197 S. (Münchener Theol. Stud., II. System. Abt., 26). brosch. 18 DM.
- Erni, Raymond: Das Christusbild der Ostkirche. Mit einem Geleitwort v. K. B. Kalinikos. — Luzern u. Stuttgart: Räber-Verl. 1963. 82 S., 8 Farbtafeln. (Begegnung — eine ökumenische Schriftenreihe, hrsg. v. M. Löhrer u. H. Ott, Bd. 3) kart. 6,80 DM.
- Gunthör, Anselm OSB: Die Predigt. Theoretische und praktische theologische Wegweisung. — Freiburg, Basel, Wien: Herder-Verlag. 1963. XII, 280 S. Lw. 25,80 DM.
- Hamman, Adabert, OFM: Gebete der ersten Christen. Mit einer Einführung von H. Daniel-Rops. — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1963. 494 S. Lw. 24 DM.
- Jungmann, Josef Andreas SJ: Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verlag (1963). 187 S. Lw. 14,80 DM.
- Moser, Georg: Die Botschaft von der Vollendung. Eine materialkerygmatische Untersuchung über Begründung, Gestaltwandel und Erneuerung der Eschatologie-Katechese. — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1963. 365 S. kart. 24,60 DM.
- Pohlmann, Konstantin: Der Einkehrtag. — Freiburg i. Br.: Seelsorge-Verl. 1963. 55 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge. 12). brosch. 3 DM.
- Schneyer, Johann Baptist: Die Homilie. — Freiburg i. Br.: Seelsorge-Verl. 1963. 43 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge. 13). brosch. 3,50 DM.
- Kardinal Saliège: Schriften zum geistlichen Leben. — Würzburg: Arena-Verlag. 1963. 245 S. Lw. 15,80 DM.

Theoretische und praktische theologische Wegweisung. 280 Seiten, Leinwand 25,80 DM, Bestell-Nr. 14 043.

Die Überwindung der heute vielgenannten Predigtkrise geschieht nicht durch bloße Kritik oder gar Resignation, sondern in einer neuen, ursprünglicheren Besinnung auf das Wesen der Verkündigung und in geduldigem Üben der Fähigkeiten, die ein wirksames Predigen voraussetzt. Die Neubesinnung der Theologie in diesem Jahrhundert und so fruchtbare Bewegung im kirchlichen Raum wie die liturgische und biblische Erneuerung auf der einen Seite und die veränderte Situation des modernen Menschen auf der anderen, führten auch zu einem neuen Verständnis und einer sich mehr und mehr wandelnden Praxis der Predigt. Hier bietet nun das vorliegende Werk eine gediegene Predigtlehre, die durch ihre Klarheit und Verwurzelung in der Heiligen Schrift besticht. Eine prak-

tische Wegweisung voller Erfahrungen und Anregungen. Prof. Bernhard Häring, Rom, schreibt zu diesem Buch: „... Den Schlüssel zu dem ganzen Werk bildet das Augustinuswort ‚Christus predigt Christus‘. Die christozentrische Erneuerung heutiger Theologie erweist sich hier in ihrer Fruchtbarkeit für die Predigt... Die Frage der gegenseitigen Bezogenheit von Sakrament und Predigt wird gut gelöst. Der Verfasser kennt die homiletische Literatur von heute gut. Er orientiert und sichtet mit treffendem Urteil.“



**Anselm
Günthör
Die
Predigt**

**Herder
Freiburg
Basel
Wien**

PAPST PAUL VI. hat erklärt, daß das von seinem Vorgänger Johannes XXIII. einberufene Konzil fortgesetzt werde. Die Vielfalt der Fragen und Meinungen, die im ersten Jahre des Konzils Theologen und Laien aller Konfessionen bewegten, haben in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ein getreues Spiegelbild gefunden.

Der Romanist Dr. Josef Schmitz van Vorst ist seit Bestehen der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ihr Korrespondent in Rom. Seine Kenntnisse von den Vorgängen und Personen gaben den Berichten und Kommentaren über das Konzil Gewicht.

Mehrere andere berufene Autoren haben in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung zu dem römischen Themenkreis gleichfalls Stellung genommen. Namhafte Theologen der beiden großen christlichen Konfessionen haben den Wunsch geäußert, die Frankfurter Allgemeine Zeitung möge ihre vielbeachteten Berichte und Kommentare über den bisherigen Verlauf des Konzils in einem Sonderdruck zusammenfassen.

Wir entsprechen diesen Wünschen in der Hoffnung, damit zum besseren Verständnis der kommenden Gespräche in der Aula der Peterskirche beizutragen.

Diese Schrift wird als Zeugnis dafür, wie die Frankfurter Allgemeine Zeitung über große Geschehnisse unserer Zeit berichtet, an interessierte Leser versandt.

Schreiben Sie bitte einfach auf eine Postkarte:

Senden Sie mir kostenlos ein Exemplar der Schrift „Das Konzil“.

Frankfurter Allgemeine
ZEITUNG FÜR DEUTSCHLAND

Vertriebsabteilung
6 Frankfurt (Main) 1
Postfach 3463

PROF. DDR. KARL HERMANN SCHEKLE

Das Neue Testament

Seine literarische und theologische Geschichte. Eine Einführung.
268 Seiten, Leinen 13,80 DM, kartoniert 11,80 DM

Eine gut fundierte Einführung in die geschichtlichen, literaturhistorischen und heilsgeschichtlichen Grundlagen des NT. Ohne Zweifel wird dieses Buch zu einem heutzutage viel diskutierten Thema – die Bibel, Gottes Wort – gewisses Aufsehen erregen.

PROF. DR. JOSEPH HÖFFNER

Christliche Gesellschaftslehre

2. Auflage, 264 Seiten, Leinen 12,80 DM, kartoniert 9,80 DM

Ein Buch, das mit wissenschaftlicher Kritik eine Vertiefung in Wesen und Aufgabe der Gesellschaftskunde als christliche Lehre vom Menschen verbindet. Das Buch ist für jeden, der sich geistig und praktisch mit der Vielfalt der gesellschaftlichen Erscheinungen, ihrer Verflechtung und Macht auseinandersetzen muß, Grundlage und Wegweiser.

Echo der Zeit

BERNHARD BRINKMANN

Katholisches Handlexikon

288 Seiten, zweispaltiger Satz mit eingestreuten Textzeichnungen,
6 Bildtafeln, Leinen 10,80 DM

Wer ein handliches und allen verständliches Nachschlagewerk über die katholische Kirche sucht, findet hier schnelle und zuverlässige Auskunft. Die einzelnen Artikel, die selten den Raum einer Spalte überschreiten, geben auf alle Fragen kurze und sachliche Antwort.

Stimmen der Zeit

PROF. DR. JOHANNES WALTERSCHEID / DR. GUNDOLF GIERATHS

Kirchengeschichte in Übersichten

224 Seiten, Leinen 11,80 DM

Auf historische Übersichten kann der Freund der Geschichte nicht verzichten. Hier ist ein umfangreiches, zuverlässiges Material zusammengetragen, erklärt und in ideen-geschichtlichen Aufsätzen ausgewertet.

Literarischer Ratgeber

BASILIIUS SENGER OSB

Laienliturgik

262 Seiten, Leinen 12,80 DM

Diese neue, auch für Laien verständliche Einführung in das gesamte Gebiet der Liturgie entspricht dem neuesten Stand der liturgischen Gesetzgebung. Willkommen sind zahlreiche praktische Hinweise und die Anregungen für die weitere Entwicklung der gottesdienstlichen Formen.

Prof. Dr. E. Lengeling, Münster

VERLAG BUTZON & BERCKER - KEVELAER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

Lentzen-Deis
Import und Export
Bernkastel-Kues
an der Mosel

Mehwein - Kellerei
Ausländische - Süße - Mehweine

NEUERSCHEINUNGEN

A. Exeler

Rechtzeitige Erstkommunion und Pfarrseelsorge

122 Seiten, kt. 8,40 DM

W. Nastainczyk

In Freude vor Gott

(Ein Jahreszyklus Kinderpredigten zur
Eucharistiefeier.) 256 S., kt. 7,80 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

In Kürze erscheint:

Pierre Babin

Die Glaubenskrise der Jugend

Eine religionspsychologische Unter-
suchung und pädagogische Wegwei-
sung.

Aus dem Französischen von Norbert
Rocholl, ca. 230 Seiten, ca. 10,80 DM

Auf Grund mehrerer Enqueten und
langjähriger Erfahrungen entwirft der
Verfasser ein Bild von der Glaubens-
not der heutigen Jugend und zeigt
Wege zur Überwindung.

PAULINUS-VERLAG TRIER

02743

Seminar Clerical
1. NOV. 1963

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

72. JAHRGANG PASTOR BONUS

Heft 6

November/Dezember 1963

INHALT

AUFSATZE

Ignaz Backes, Trier

Tradition und Schrift als Quellen der Offenbarung

Joseph Hajar, Damaskus — Münster/Westf.

Die unierten Kirchen und das erste Vatikanische Konzil

Gerhard Schneider, Koblenz

Die Evangelien im Urteil der neueren Forschung und unsere
biblische Katechese

KLEINERE BEITRÄGE

Wolfgang Nastainczyk, Mainz

Der soziale Sinn des Bußsakraments

Manfred Baldus, Köln

Der Rücktritt des Kirchenvorstandes

Heinrich Groß, Trier

Eine neue „deutsche“ Einleitung in das Alte Testament

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER

Soeben erschienen:

Pierre Babin

Die Glaubenskrise der Jugend

Aus dem Französischen von Norbert Rocholl

228 Seiten, kart. 9,80 DM

Der bekannte französische Religionspsychologe analysiert anhand reichen empirischen Materials die Glaubensentwicklung der Jugendlichen von der Kindheit bis zum Erwachsenenalter und ihre typischen Gefährdungen in der Gegenwart. Aus dieser Analyse leitet er die Forderungen ab, die heute an den religiösen Erzieher und die Religionspädagogik zu stellen sind.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Dr. Anton Arens, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier-Olewig, Auf der Ayl 34 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentalthologie); Prof. Dr. Wilh. Breuning, Trier-Olewig, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Liersberg über Trier (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Bernhard Lorscheid, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Musner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum — Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Hefen (à 4 Bogen). Preis: 18,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 3,— DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Tradition und Schrift als Quellen der Offenbarung

Von Professor Ignaz Backes, Trier

Als das 2. Vatikanische Konzil eröffnet wurde, teilte die Presse mit, daß in einer vorbereitenden Kommission eine Vorlage über die Quellen der Offenbarung erarbeitet sei. So schwierig es einem Menschen, dem die christliche Glaubenswelt fremd ist, sein mag, hierüber bestimmte Vorstellungen sich zu bilden, fast jeder Katholik, der mit den Lehren seines Katechismus¹ noch vertraut ist, würde sagen: Quellen der Offenbarung sind die Heilige Schrift und die Überlieferung. Daß die Sachverhalte, die wir mit diesen Begriffen ergreifen wollen, sehr vielfältig sind, mögen die folgenden Erwägungen dartun.

Der Brief an die Hebräer beginnt mit den Worten: „Vielfach und auf vielerlei Weise sprach Gott einst zu unsern Vätern durch die Propheten. Am Ende dieser Tage aber sprach er zu uns durch seinen Sohn.“ Der uns unbekannte Verfasser macht hier einige grundlegende Aussagen über die Offenbarung und setzt andere Wahrheiten darüber voraus. Er bedient sich nicht des Wortes „offenbaren“. Aber er will doch sagen, daß über das hinaus, was Gott von sich in seinen Werken der Schöpfung allen Menschen zu erkennen gibt, einzelne Menschen von Gott bestimmte Worte und Weisungen erhielten. Er setzt also voraus, daß Gott in die menschliche Geisteswelt unmittelbar eintreten kann und tatsächlich in den Geist mancher Menschen so eingedrungen ist, daß man dieses als ein Reden Gottes bezeichnen muß. Solche göttlichen Ansprachen, die nicht jedem zuteil werden, sind für den Hebräerbrief und seine ursprünglichen Leser wirkliche Ereignisse. Mit ihnen ist die Heilsgeschichte unseres Menschengeschlechtes begleitet, fortgeführt und vollendet worden.

Für die Fundamentaltheologie erheben sich hier die Fragen, ob der in Schweigen sich hüllende Gott auch offenbarend sich erschließen und ob solche Offenbarung, wenn geschehen, auch erkannt werden kann, sogar von solchen, die nicht unmittelbar so von Gott angesprochen werden.

Nach dem Hebräerbrief sprach Gott nicht nur ein- oder zweimal, sondern oft. Und auf vielerlei Weise geschah es. Einblickend in die Schriften des AT, die der Hebräerbrief als vorhanden voraussetzt, erfahren wir etwas von diesen Weisen. Zuweilen waren es auffallende Vorgänge in der

¹ Vgl. Schauf, Heribert: Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen. — Essen: Driewer-Verlag 1963, 226 S., kart. 16,80 DM. S. setzt sich vor allem mit Geiselman auseinander, indem er einen Teil der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Katechismen untersucht. Klar faßt er seinen eigenen Standpunkt: Tradition ist für unsere Glaubenslehre zunächst ein übergeordneter Begriff. Die Heilige Schrift enthält nicht alle christlichen Glaubenswahrheiten. In den beiden Nachworten polemisiert S. gegen Karl Rahner und Bischof Rusch.

körperlichen Welt oder wenigstens bisher so nicht wahrgenommene Eindrücke in die äußeren Sinne, bisweilen waren es Abläufe nur im inneren sinnlichen Wahrnehmungsvermögen. Deren Wege liefen bis in das Innerste des Offenbarungsempfängers. Denn nur im geheimsten Kämmerlein des menschlichen Geistes kann der Mensch dem zu ihm Sprechenden und sich ihm zeigenden göttlichen Geiste begegnen. Die mystische Theologie versucht, manche Aussagen zu machen über solche Ereignisse. Ihre Probleme und Methoden und die dabei vorauszusetzende Phänomenologie und Psychologie einer Mystik, wie sie auch außerhalb solcher Religionen, die wie das Judentum, Christentum und der Mohammedanismus Offenbarungsreligionen sein wollen, vorkommt, sind leider nicht ausreichend in den Werken, die den Theologen an die Hand gereicht werden, bis jetzt verwertet.

Immerhin muß beachtet werden, daß ein Mensch das göttliche Wort oder Erscheinungsbild auf menschliche Weise aufnimmt. Er kann nur in menschlichen Begriffen und Worten innerlich hörend und sehend fassen, was über die menschliche Fassungskraft hinausgeht. Was so in sein Bewußtsein eintritt, formt er zu menschlichen Urteilen, in Sätzen der menschlichen Sprache. Wenn also die inneren Geheimnisse Gottes einem Menschen enthüllt werden, dann muß der empfangende Mensch diese Wahrheitsgehalte irgendwie vermenschlichen.

Die Eingangsworte des Hebräerbriefs sagen nichts von dem Inhalt dessen, was Gott zu den Propheten gesprochen hat. Sie setzen die Inhalte, wie sie in den Schriften der Propheten des AT niedergelegt sind, voraus. Eine Botschaft Gottes an die Menschen ohne bestimmten Inhalt gab es nie. Das im Menschen angekommene Wort Gottes wurde mitsamt dem Gehalte, auf den es bezeichnend hinwies, als wirkliche und wahre göttliche Rede entgegengenommen.

Die Propheten wurden nämlich nicht nur durch die Inhalte der göttlichen Anrede im Intellekt, Gemüt und Willen gepackt, sondern erfuhren auch zugleich, daß Gott selber es war, der zu ihnen sprach. Mit einer unerschütterlichen Sicherheit und alle Bedenken ausschlagenden Festigkeit hielten sie daran fest, daß Gott es war, der in seiner Rede zugleich sich als den Sprechenden offenbarte. Immer gehörte dieses Selbstzeugnis Gottes, daß er rede und kein anderer, zu dem Inhalte dessen, was der Prophet hörend oder sehend aufnahm.

Noch ein anderer Gehalt war mit dem Worte Gottes an die Propheten des AT stets verbunden: die Weisung zu künden. Der Prophet des AT ist Herold. Das Gotteswort, das er im verborgensten Gemach seines menschlichen Geistes vernommen hatte, sollte in die Ohren seiner Zeitgenossen gellen. Offenbarung, wie das AT sie versteht, ereignete sich letztlich zwar in der Stille persönlichen Innenlebens, aber sie war be-

stimmt, um durch den Propheten hindurch an die Gemeinschaft der Menschen zu gelangen. Das prophetische Geschehnis sollte geschichtlich sich auswirken, um aus der menschlichen Geschichte die göttlich-menschliche Heilsgeschichte zu machen.

Was die Propheten ihrem Volke kündeten, war Gottes Wort. Aber die Propheten waren keine toten technischen Werkzeuge, sondern geistbegabte Menschen ihrer Zeit. Aus dem reichen Schatze der Bilder und Begriffe ihres Volkes schöpften sie die Vergleiche und Wortzeichen, mit denen sie das verständlich zu machen suchten, was Gott ihrem Innern kundgetan hatte. Die ihrem Volke eigentümlichen kulturellen Überlieferungen und hoffenden Vorgriffe auf die Zukunft formten ihre Rede. Daraus folgt, daß Gotteswort und Prophetenspruch sich nicht ganz decken.

Die Hörer prophetischer Botschaft nahmen diese teils gläubig, teils ungläubig entgegen. Wo immer aber Gottes Wort aus Prophetenmund gläubig angenommen wurde, da geschah es nur, weil Gott mit dem äußeren Worte des Propheten eine innere Einsprache in den Hörer verband. Ohne solch weckenden, erhellenden, treibenden und ziehenden Eingriff kann kein Mensch dem durch den Propheten auch zu ihm sprechenden Gott sich gläubig hingeben.

Was die Propheten als Gottes Wort verlautbarten, ist z. T. und nur z. T. den heutigen Menschen noch zugänglich. Prophetensprüche wurden gesammelt und durch zuverlässige Schüler namens des Propheten aufgeschrieben. Anderes wurde eine Zeitlang nur mündlich weitergegeben und erst durch spätere Geschlechter in literarische Form gebracht. Wieder andere Prophetenworte sind nie aufgeschrieben worden. Dennoch sind sie nicht ganz verloren. Denn sie halfen die religiöse Haltung bilden, die dem Gottesvolk des Alten Bundes in wechselndem Maße zu eigen war. So wie sie verkündet wurden, sind nicht alle Gottesworte aus der Zeit vor Christus in den prophetischen Büchern des AT erhalten.

Andererseits ist religiöses Gut des alttestamentlichen Gottesvolkes noch in anderen literarischen Werken für alle Menschen greifbar geblieben. Wir finden in den Schriften des AT heilsgeschichtliche Darstellungen nach der Weise, wie man damals Geschehenes religiös, d. h. vor allem von der Idee des Bundes her, betrachtete, würdigte und es zunächst in mündliche Überlieferung, dann in schriftliche Fassung brachte. Eine Fülle kultischer Gebräuche und religiöser Sitten des Volkes Gottes wurden als göttliche Gesetze angesehen und mit allen ihren verschiedenen Schichten des literarischen Werdens aufgezeichnet. Religiöse Poesie und Weisheitsprüche, die Jahrhunderte hindurch nur von Mund zu Mund weitergegeben wurden, sind in den Büchern des AT niedergeschrieben. Hoffnungen auf das verheißende Endheil sind in der Weise apokalyptischer Aussagen festgehalten worden.

Zur Zeit Jesu wurde ein bestimmter Bestand solcher prophetischer, heilsgeschichtlicher, kultischer, rechtlicher, poetischer und Weisheitsbücher als „die Schrift“ oder „die Schriften“ bezeichnet. Andere literarische Erzeugnisse, die während der letzten Jahrzehnte vor Christi Geburt und Tod entstanden, wurden nicht dazu gerechnet. Wenn man aber zur Zeit Jesu sagte: „Die Schrift sagt“, dann galt das als gleichbedeutend mit der Aussage: Gott sagt.

Die Anfänge der Lehre von der Inspiration werden sichtbar. Gott hat auch in Schriften sein Wort und seinen Willen kundgetan. Der menschliche Autor jener Schriften gilt als Nebenperson, wird aber nicht ganz unbeachtet gelassen. Offenbarungsgläubige Juden und Christen sehen in der Bibel des AT das vor Christus niedergeschriebene Wort Gottes. Der Leser stößt darin aber nicht nur auf das belehrende und mahnende, warnende und verbietende, tröstende und verheißende Wort Gottes. Er trifft hier auch auf einen Großteil dessen, was einmal religiöses Gut des Volkes Israel war, dessen religiöser Besitz auch anderswo dem Leser sich auftut, ja z. T. im Gegensatz zum Worte Gottes stand, wie Mc 7, 5—13 Jesus lehrte.

Die Eingangsworte des Hebräerbriefs haben in einer großartigen Gesamtschau alle Reden Gottes, die an die Propheten vor Jesus ergangen sind, der einen Offenbarung, die Jesus als der Sohn gab, gegenübergestellt. Kunde von Jesus geben vor allem die 4 Evangelien. Sie sind aber keine geschichtlichen Werke im modernen Sinne. Jedes Evangelium verwertete schon vorgeformte überlieferte Erzählungen, wählte aus und prägte sie gemäß der Absicht und Eigenart ihrer menschlichen Verfasser. Historische Forschung sucht vorzudringen bis zu den Worten und Sätzen, die und wie sie aus Jesu Munde kamen, und möchte hinter den Glaubensaussagen und dem Glaubensverständnis der Evangelien die historische Gestalt Jesu erfassen.

So wie die Evangelien berichten, fühlte Jesus sich stehend in einem bis dahin unerhörten, einzigartigen Sohnesverhältnis zu Gott, seinem Vater. Er hörte auf ihn so, daß dieses Hören zugleich ein Schauen war. Der über Raum und Zeit erhabene lebendige Gott brach also nicht in seinen Geist ein wie bei einem Propheten, der Wort und Weisung empfing in vorübergehendem Ereignis. Bei Jesus, dem Menschen, war es eine ständige ruhige Schau des Vaters. Jesu menschliches Selbstbewußtsein war von einem göttlichen Lichte durchhellte. In diesem Lichte göttlicher Herrlichkeit stand Jesus vor dem Vater und sah sich als den einzigen Sohn, der für einen Bezirk seines Ich sogar sagen konnte wie Jahve: „Ich bin.“ So schaute der menschliche Geist Jesu die Geheimnisse des Vaters, der Gottesherrschaft und des göttlichen Heilswillens mit dem Menschengeschlechte.

Aber Jesu menschlicher Geist mußte auch diese überzeitlichen und überräumlichen Geheimnisse in menschlicher Weise denken, indem er dem Raume und der Zeit verhaftete menschliche Vorstellungen und Begriffe benutzte, um als echter Mensch zu denken, zu fühlen und zu wollen. Er nahm sodann menschliche Laute, Lautbilder und Sätze der Aussage und Frage, des Gebotes und Verbotes zu Werkzeugen, um sein und seines Vaters Geheimnis den Menschen kundzutun, vielfach in Parabeln zugleich enthüllend und verhüllend. Aber was Jesus sprach, war nicht nur Wort von Gott, Wort, das Gott zu eigen ist in seinem Gehalt und Vollzug, sondern Jesu eigenes Wort war zugleich das des Vaters, ja er selbst ist dieses Wort des Vaters, das Fleisch geworden ist, in Raum und Zeit also eingegangenes Wort. Daher kündigt Jesus nicht nur die Offenbarung des Vaters, sondern in ihm ist der Vater selbst offenbar geworden. Jesus ist Offenbarungstat des Vaters und das offenbarte Geheimnis des Vaters, vollkommene Gestalt und vollkommener Gehalt göttlichen Wortes.

Der Hebräerbrief läßt in seinen Eingangsworten erkennen, daß für ihn mit Jesus die Offenbarung, die Gott gegeben hat, abgeschlossen ist. Auf das Leben Jesu angewandt heißt das: In seinem irdischen Leben und nach seiner Auferweckung zum eschatologischen Dasein sprach Jesus von dem mit ihm zum Durchbruch gekommenen Gottesreiche. Das Ereignis der Himmelfahrt ist für die Evangelien und den Hebräerbrief der nicht übersehbare Endpunkt.

In der katholischen Theologie sagt man freilich gewöhnlich, die für alle bestimmte göttliche Offenbarung hätte mit dem Tode des letzten Apostels Christi ihr Ende gefunden. Man kann da hinweisen auf die Erscheinungen und Offenbarungen, die nach der Himmelfahrt Jesu dem heiligen Paulus und dem Apokalyptiker Johannes zuteil wurden. Wenn man jedoch den Gehalt dieser dem Paulus und Johannes zugesprochenen Offenbarungen erwägt, kann man zu der Meinung kommen, daß diesen keine neuen Glaubenswahrheiten eröffnet wurden, die nicht schon damals irgendwie im geistigen Besitz der Jünger Christi waren. Es wurde diesen beiden durch die an sie ergangenen Ansprachen und Gesichte nur persönlich eröffnet und auf das einzelne angewandt, was schon in den Reden steckte, die Jesus vor seiner Himmelfahrt gehalten und in den Anordnungen, die er bis dahin gegeben hatte.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die an Paulus und den Apokalyptiker Johannes gerichteten Offenbarungen solche privater Natur waren. Privatoffenbarungen sind für die katholische Theologie solche, die seit der Apostelzeit an einzelne ergangen sind und noch ergehen, ohne den Auftrag zu enthalten, diese im Namen Gottes den Menschen zu verkünden und sie den Hörern vorzulegen mit der Pflicht, sie als Wort Gottes gläubig anzunehmen. Privatoffenbarungen also sind nicht für die Menschheit als

Ganzes bestimmt und verpflichtend. Die Erscheinungen und Ansprachen aber, die dem Paulus und Johannes gewährt wurden, waren unmittelbar darauf angelegt, in die Öffentlichkeit zu dringen. Freilich ist auch hier zu beachten, daß es Privatoffenbarung, die für das Volk Gottes völlig belanglos wäre, nicht gibt.

Zugunsten der anderen Ansicht, erst mit dem Tode des letzten Apostels sei die christliche Offenbarung als Ganzes vollendet gewesen, läßt sich nicht das Wort des Herrn, das Joh 16, 13 überliefert ist, anführen, der Paraklet werde die Jünger in die ganze Wahrheit einführen und das Zukünftige ihnen künden. Wenn die Jünger in die ganze Wahrheit eingeführt werden sollen, dann ist nicht die Rede von einem Sprechen Gottes, das dessen inneres Leben und Walten und die Großtaten seines Heilswillens, in dem Gott Schöpfer, Erlöser und heiligende Kraft für alle Menschen ist, enthüllt.

Im übrigen ist der Begriff der Offenbarung durchaus nicht so eindeutig, wie er bisher gehandhabt wurde. Noch im 13. Jahrhundert verstand Bonaventura unter Offenbarung auch das Wachstum in der Erkenntnis des schon Geoffenbarten. Erst recht sind fließende Grenzen anzunehmen zwischen dem, was wir in der Theologie heute Offenbarung nennen, und dem, was als Theologie des heiligen Paulus oder der Johannesapokalypse in der Regel bezeichnet wird. Das dürfte besonders bei der Frage zu beachten sein, ob die Lehre von dem Erbtod und Erbsünde, wie sie in Röm 5, 12—19 uns entgegentritt, erst dem Apostel Paulus nach der Himmelfahrt des Herrn eigens geoffenbart wurde, oder ob sie auf ein sonst nicht aufgeschriebenes Herrenwort zurückgeht. Die letzte Annahme setzt sich dem Vorwurf aus, eine billige Ausflucht zu sein. Das erste anzunehmen, würde der oben ausgesprochenen Meinung widerstreiten, ja sie widerlegen. Anders aber ist es, wenn man die Ansicht vertritt, mit der Himmelfahrt des Herrn seien auch seine offenbarenden Reden (im Sinne einer allgemeinen und öffentlichen Offenbarung) abgeschlossen worden und mit Pfingsten habe die Heilsperiode der Kirche und des in ihr waltenden Heiligen Geistes begonnen. Er offenbart nicht so, wie Jesus es getan hat. Er führt in die ganze Wahrheit ein, indem er den überfließenden Schatz der Geheimnisse Christi ausbreitet, wobei wir unter diesen Geheimnissen nicht nur solche für das Denken, sondern auch und vor allem die Geheimnisse christlichen Lebens und Betens zu verstehen haben. Mit Pfingsten beginnt die Dogmengeschichte als Nachfolge der Offenbarungsgeschichte. Seit Pfingsten wächst die Erkenntnis der Reichtümer Christi. Ab Pfingsten entfaltet sich, was bis dahin eingefaltet war in den Offenbarungsreden der Propheten und Jesu Christi. Wir denken zu wenig daran, daß die bei Theologen oft wiederkehrende Formel *implicite - explicite* der Philologie als natürlicher Wissenschaft fremd ist, aber die eben ausgesprochene Ansicht begünstigt.

Noch ein anderes ist zu beachten. Die Apostel waren die Sendboten, die Jesu Frohbotschaft zu allen Menschen tragen sollten als Augen- und Ohrenzeugen dessen, was sie gesehen und gehört hatten. Kann man sie auch als Propheten ansehen, die nach der Himmelfahrt des Herrn neue persönliche Ansprachen und Einsprachen mit göttlicher Selbstbezeugung empfangen und als Propheten diese weitergaben? Wer das tut, muß bedenken, daß er damit einen eindeutigen Begriff des NT gefährdet, den des Kollegiums der Zwölf. Denn diesem Kollegium eröffnete Christus seine Geheimnisse des Gottesreiches. Der Begriff des Apostels hat schon im NT einen weiteren Umfang. Aber das Kollegium der Zwölf ist nicht nur ein fester begrifflicher Rahmen, sondern hat vor allem die heilsgeschichtliche Bedeutung, daß an Stelle des alten Gottesvolkes der zwölf Stämme nun das neue Gottesvolk getreten ist.

Was der Sohn getan und gesprochen hatte, war für die Zwölf mehr als ein Gedächtniswissen. Es war für sie der kostbare Schatz, dessen Reichthumsfülle sie bis zur Himmelfahrt des Herrn nicht voll erfaßt hatten. Aber sie hüteten diesen Schatz, der ihnen anvertraut war, das *depositum fidei*, Glaubenslehren und Anweisungen zum christlichen Kult und Leben, indem sie ihn weitergaben und den kommenden Geschlechtern überlieferten.

Wenn wir von Überlieferung sprechen, dann lohnt es sich, zunächst zu bedenken, daß der Herr von seinem Vater in die Hände seiner Feinde überliefert wurde und so zugleich sich selbst auslieferte. Diese Vorüberlegung mag uns darauf hinweisen, daß das gesprochene Gotteswort, das in die kommenden Geschlechter hinein überliefert wird, nicht nur herkommt von dem sich selbst überliefernden ewigen Worte, das Fleisch geworden ist, sondern auf dieses stetig hinweist, dessen heiliges Zeichen Sakrament ist.

Wenn wir nun sagen, daß die Apostel als glaubwürdige Zeugen und bevollmächtigte Gesandte die Frohbotschaft von Christus und über Christus weitergaben, dann nehmen wir den Begriff „Überlieferung“ im aktiven Sinne². Die damit angedeutete Dynamik des Evangeliums, das überliefert werden soll, ist nicht nur in den Aposteln als dem Kollegium der Zwölf wirksam gewesen, sondern ist ihm in den Nachfolgern der Apostel geblieben bis auf den heutigen Tag. Sie ist nicht nur in dem bezeugenden, belehrenden und verpflichtenden Handeln der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel spürbar, sondern in der Ganzheit des Volkes

² Vgl. Geiselmann, Josef Rupert: Die Heilige Schrift und die Tradition. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1962). 288 S. (Quaestiones disputatae. 18) brosch. 18,80 DM. G. tritt für eine inhaltliche Suffizienz der Heiligen Schrift ein. Einer Quaestio disputata wünscht man, daß die Begriffsfäden auseinandergehalten werden. Über andere Autoren abfällig zu urteilen, gehört nicht in dieses literarische Genus.

Christi. Meistens kommt uns, wenn wir von der Überlieferung theologisch sprechen, dieser aktive Sinn des Wortes kaum zu Bewußtsein. Für uns ist gewöhnlich, wenn wir von Überlieferung reden, in einem vordergründigen Sinne Überlieferung das, was weiter gegeben wird. Und selbst dieses Gut, das überliefert wird, ist uns in der Regel die Lehre und die Sätze, in denen eine Lehre ausgedrückt wird. Dabei überlieferten schon die Apostel an das ihnen folgende Geschlecht nicht nur Worte Jesu und Berichte von seinem Leben, seinem Tod und seiner Verherrlichung, sondern auch seine Anordnungen, die Weisungen für das sittliche Leben waren und vor allem den rechten Kult in den Sakramenten festlegten.

Wenn nun die Apostel das Evangelium als die Glaubenshinterlage überlieferten, dann formte jeder von ihnen die Darbietung und damit auch das Dargebotene gemäß seiner persönlichen Eigenart, seinen persönlichen Erlebnissen und seinen nach den Umständen wechselnden Teilzielen seines Apostolates. Glaubenshinterlage, apostolisches Kerygma, gegenständlich genommen, und apostolische Überlieferung, auch als Gegenstand begriffen, sind also nicht ganz dasselbe. Daher hat die Theologie die Aufgabe, da wo immer sie Überlieferungsgut, auch und selbst wenn es in apostolischer Zeit geformt und festgelegt ist, vorfindet, fein und sauber zu unterscheiden, was Glaubenslehre, Sitten- und Kultordnung Christi selber ist, von dem, was als Sondergut irgendeines Apostels zu gelten hat.

Die persönliche Formung des Evangeliums durch den jeweiligen Zeugen und Herold hätte die Frohbotschaft umformen können, ja menschlich gesehen müssen. Von dieser Sorge fühlten aber die Apostel selber sich frei, weil sie sich im Besitze des Geistes Christi wußten. Sowohl die paulinischen Briefe wie das Johannesevangelium aus dem Ende des ersten Jahrhunderts lassen daran keinen Zweifel aufkommen.

Für die apostolische Auffassung der Überlieferung³ und ihren Inhalt legen die Sätze 1 Cor 15, 3—5 ein besonders wertvolles Zeugnis ab. „Ich habe euch vor allem überliefert, was auch ich vernommen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist gemäß den Schriften, und daß

³ Beumer, Johannes, SJ: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1962. 183 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Fasz. 4.), brosch. Subskr. Preis 21 DM; Normalpreis 24,80 DM. B. führt durch den Gang, den die Lehre von der Überlieferung seit dem ersten christlichen Jahrhundert genommen hat, indem er teilweise durch kaum erhellte Teile sich vortasten mußte. Die gewissenhafte Studie schließt mit einem abgeklärten und klärenden Kapitel über die heutige Problematik. —

In dem Sammelband: Heilige Schrift und Maria. Hrsg. v. d. Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. — Essen: Driewer-Verlag 1963, 272 S. Lw. 29,20 DM — sind besonders hier beachtenswert die gut gelungenen Beiträge von Herman Schwedt über Schriftgebrauch in der Mariologie gallischer und italienischer Väter des 5. Jahrhunderts und H. M. Köster über die Rolle der Bibel im Marienverständnis des neueren deutschen Protestantismus.

er begraben und daß er auferweckt worden ist am dritten Tage gemäß den Schriften, und daß er dem Kephas erschienen ist und dann den Zwölfen.“

Eine bislang mündlich empfangene und weitergegebene Lehre ist hier aufgeschrieben. Sie ist damit für immer festgelegt. Auch stellt der Schreiber dieser Zeilen den Inhalt der empfangenen und weitergegebenen Lehre in die Linie, die ihm in den Schriften des AT schon vorgezeichnet erschien. Aber er stellt den heiligen Schriften des AT noch nicht seinen Brief als heilige Schrift des NT gegenüber.

Dieser Brief des Apostels Paulus blieb uns erhalten. Mehrere seiner Briefe wurden gesammelt und zu einem Corpus Paulinum vereinigt. Andererseits wurden auch die von Justin, dem Philosophen, um 150 noch „Denkwürdigkeiten der Apostel“ genannten Evangelien zusammengebracht, so daß schon im zweiten Jahrhundert Tatian eine Evangelienharmonie verfassen konnte. Der von Justin bezeugte Gebrauch, in der gottesdienstlichen Versammlung aus den Evangelien vorzulesen, verbreitete sich allgemein. Auch die paulinischen Briefe und andere Schriften kamen in den liturgischen Gebrauch.

So lag es nahe, den heiligen Schriften des AT solchen christlichen Gehaltes, die in christlicher Zeit von christlichen Verfassern verfaßt waren, an die Seite zu stellen als heilige Schriften. Mit diesem Bewußtsein, christliche heilige Schriften zu haben, war auch der Anfang der Lehre von der Inspiration der Schriften des NT gegeben, wonach diese Bücher das Wort Gottes nicht nur unfehlbar enthalten, sondern auch das geschriebene Wort Gottes sind. In den Schriften des NT finden wir noch kein Zeugnis dieses Glaubens, daß die Schriften des NT, gar noch im Umfang unseres Kanons, inspiriert sind.

Neuerdings ist die Frage wieder in den Vordergrund gerückt worden, woher die Kirche zu der Überzeugung kam, inspirierte Schriften christlichen Ursprungs zu haben, deren Hauptverfasser also Gott ist, wogegen der menschliche Autor als lebendiges, überlegendes, freies, eigenständiges und eigengeartetes Werkzeug sich betätigte. Die Frage ist, ob diese Lehre auf eine neue Offenbarung zurückgeht, die der Kirche noch nach der Abfassung der letzten dieser Schriften gegeben wurde, oder ob hier die dem Theologen vertraute Unterscheidung von *implicite* zu *explicite* anzuwenden ist in dem Sinne, daß in der Glaubenslehre vom Heiligen Geist, der die Kirche eint, belebt, heiligt und lenkt, auch der Besitz heiliger Schriften schon enthalten ist. Wer mit Jesu Himmelfahrt die Offenbarung abgeschlossen sein läßt, muß sich zur zweiten Auffassung bekennen.

Indem die schwierigen weiteren Fragen nach dem Wesen, den Begleiterscheinungen und Wirkungen der Inspiration hier übergangen werden, sei nur hingewiesen auf den Unterschied von Offenbarung und Inspiration. Die ganze Heilige Schrift ist inspiriert, aber nicht jeder Satz der Heiligen Schrift ist Offenbarung. Darüber besteht heute kein Zweifel mehr.

Aber umstritten ist bis zur Gegenwart die Frage, ob der ganze Inhalt dessen, was die Apostel als Frohbotschaft Jesu kündeten, in die Schriften des NT eingegangen ist. Wer bedenkt, daß alle einzelnen Bücher des NT Gelegenheitschriften sind, daß nicht alle Apostel und nicht nur Apostel geschrieben haben, muß schon eine besondere Wirkung der göttlichen Vorsehung annehmen, wenn er in den 27 Einzelbüchern des NT den Gesamtgehalt der Offenbarung Jesu restlos wiedergegeben sieht.

In dieser Form, ob die Heilige Schrift ausreichend sei, um die gesamte Frohbotschaft Christi zu erkennen, wurde das Problem erst im 16. Jahrhundert brennend. Frühere Zeiten⁴ kannten keine Bedenken, die Theologie kurz und bündig als Lehre von der Heiligen Schrift zu bezeichnen und andererseits Überlieferungsgut, besonders im sakramentalen und kultischen Bereich, als apostolische Überlieferung anzusehen, obwohl man klar sah, daß die Heilige Schrift manche dieser Überlieferungen nicht enthält. Aus der Theologie lassen sich also vor dem 16. Jahrhundert keine eindeutigen Argumente weder für noch gegen die inhaltliche Suffizienz der Heiligen Schrift im Hinblick auf ihren Inhalt als Wort Gottes ziehen.

Das Konzil von Trient stand vor der schwierigen Aufgabe, gegenüber der protestantischen Lehre von der sola scriptura, als der inhaltlich vollständigen und ausreichenden, sich selber bezeugenden und sich selbst erklärenden Bibel, Traditionen, die keine biblischen Aussagen sind, als apostolische Traditionen und damit letztlich als solche göttlichen Ursprungs festzuhalten, obwohl man damals für keine der von den Protestanten als Menschenwerk verworfenen Traditionen einen historischen Beweis ihres apostolischen Ursprungs bringen konnte. Schon in der vierten Sitzung wurde der Standpunkt des Konzils formuliert und festgelegt. Im Entwurf des Dekrets stand, daß die christlichen Lehren und Gebräuche teils in der Heiligen Schrift, teils in ungeschriebenen, d. h. nicht in der Bibel niedergelegten Traditionen enthalten seien. Statt *partim - partim* heißt es aber in dem endgültigen Dekret des Konzils *et - et*: „Die christliche Wahrheit ist enthalten in den geschriebenen Büchern (der Bibel) und in (biblisch) ungeschriebenen Überlieferungen, die entweder von den Aposteln aus dem Munde Christi entgegengenommen oder von den Aposteln unter dem Diktat des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben, bis zu uns gelangt sind.“

Aus den Akten läßt sich bis heute nicht näher begründen, ob diese Änderung eine des Sinnes sei oder nicht, ob also *partim - partim* gleich der Formulierung *et - et* sei oder nicht. Darüber gehen die Meinungen gerade heute auseinander. In der Kontroverse wird zu wenig beachtet, daß hier

⁴ Vgl. Decker, Bruno: Schriftprinzip und Ergänzungstradition in der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, in: Schrift und Tradition, hrsg. von Dr. H. J. Brosch, Essen: Driewer-Verlag 1962.

den biblischen Büchern Traditionen entgegengestellt werden und nicht die Tradition als Weise und Mittel, wodurch die Lehre Jesu irgendwie sich erhalten hat, sei es vorgängig, sei es neben und nach der Niederschrift des NT einherlaufend. Das Konzil nennt mündlich nur die Überlieferung, die von Jesus zu seinen Aposteln ging.

Aber schon im 16. Jahrhundert haben vor allem Petrus Canisius und Robert Bellarmin vereinfachend gelehrt, nach protestantischer Auffassung sei das ganze Evangelium in der Bibel zu finden, nach katholischer dagegen in der Bibel und in der (mündlichen) Überlieferung.

Im 19. Jahrhundert haben einzelne katholische Theologen wenigstens zeitweise eine inhaltliche Suffizienz der Heiligen Schrift hinsichtlich des Offenbarungsgutes behauptet. Zugleich wurde man durch die Romantik der Vielschichtigkeit und Weitläufigkeit des Begriffes Tradition sich wieder bewußt. Dennoch wurde es die gewöhnliche Lehre der Theologie, die Heilige Schrift und die Tradition seien die beiden Quellen, aus denen die Wahrheit des Evangeliums geschöpft werden müsse. Tradieren aber sei Sache des Lehramtes der Kirche.

Es fehlte in der ersten Hälfte unseres eigenen Jahrhunderts sogar nicht an Versuchen, die Überlieferung mit dem Lehramte gleichzusetzen. Immerhin haben die Werke von Diekmann und Deneffe die Wirkung erzielt, daß man die Tradition wieder mehr als Tätigkeit ansah, und nicht nur als Gegenstand, der weitergegeben wird, oder als die Weise wie und das Mittel wodurch überliefert wird. Es bleibt offen, ob der ursprüngliche Sinn die Tätigkeit oder das Gut, das weitergegeben wird, bezeichnet.

Noch eine neue Erkenntnis begann sich hier aufzudrängen. Da die Heilige Schrift inspirierter Niederschlag der apostolischen Verkündigung ist, da ferner das, was die Apostel und ihre Generation mündlich weitergaben und schriftlich festlegten, auf vorgeformten Berichten aufruht, die sich wiederum auf überliefertes Offenbarungsgut stützen und dieses enthalten — wie das im einzelnen von der formgeschichtlichen Forschung aufgeheilt wird —, so wird es grundsätzlich fragwürdig, ob man von einer Suffizienz der Heiligen Schrift als der Quelle der Offenbarung oder von Schrift und Tradition als den beiden Quellen der Offenbarung reden soll. Die positive Theologie tut gut, wenn sie die Tradition (*constitutiva*) an die erste Stelle rückt, und das nicht nur gelegentlich. Diese Tradition ist sodann niedergeschrieben in der inspirierten Bibel (*traditio constitutiva et continuativa*) und in nicht inspirierten anderen Dokumenten, die nicht später als die Schriften des NT verfaßt sein müssen. Von diesen Dokumenten der außerbiblischen Tradition genießen einige den Vorzug, unfehlbar das Offenbarungsgut zu vermitteln. Andere Dokumente sind teils amtliche, teils nicht. Der Inhalt der biblischen und außerbiblischen Tradi-

tion wird in ständigem Wachstum umfassender, deutlicher und klarer erkannt, wie es die Geschichte der Dogmen und der Theologie aufzeigt.

Widmen müssen wir unsere Aufmerksamkeit schließlich noch einem Begriff, der zuweilen unbesehen verwertet wird, dem Begriff: Quelle. Mannigfache Vorstellungen lassen sich damit verbinden, die überfließende Fülle des Ursprungs, dem entgegengehalten wird die im Sande sich verlierende Versickerung; die ursprüngliche Reinheit im Gegensatz zu einer späteren Trübung. So hat z. B. Bonaventura Christus und die Bibel als Quelle bezeichnet, aus der uns Wahrheit und Heiligkeit des Lebens zufließen⁵. Das Konzil von Trient nannte in dem erwähnten Dekret das Evangelium Christi die Quelle der ganzen heilbringenden Wahrheit und Sittenzucht. Aber es scheint nicht, daß man in der Theologie der Väterzeit und des Hochmittelalters von Quellen der Glaubensüberzeugung oder der Glaubenslehre oder der Offenbarung gesprochen hat. Die Scholastik begnügte sich mit dem aus Aristoteles entnommenen und z. T. umgestalteten Begriff: *Locus*. Noch das 16. Jahrhundert brachte mehrere Darlegungen der theologischen Beweismethode unter dem Titel *De locis theologicis*. Wahrscheinlich hat die in der Zeit des Humanismus aufblühende Geschichtsforschung zu diesem Begriff gefunden, der von da an in der Theologie verwertet ist. Erasmus versteht unter Quelle(n) den Urtext der Bibel, zu dem er die Theologie hingeführt wissen will⁶. Bei Canisius findet sich der Hinweis auf die Quellen der Glaubenslehre⁷. Er dürfte erst im 19. Jahrhundert allgemein gebräuchlich geworden sein.

Dieser Begriff ist eine Mahnung, daß die Theologie rücktastend vordringen soll bis zu den ersten Ursprüngen. Für den Theologen, der dem Werden des Christentums, oder einer seiner Lehren oder Gebräuche nachgehen will, ist die Heilige Schrift Quelle, oft sogar Urquelle. Aber es gibt noch andere Quellen für ihn, wie oben gezeigt.

Diese Aufgabe, bis zu den Quellen vorzudringen und von da ab den Lauf des Stromes zu verfolgen, obliegt den Theologen als Gelehrten und als Gehilfen der Bischöfe. Diese aber sind mehr als das. Sie sollen sein die glaubwürdigen Zeugen, die amtlichen Künder und die unabhängigen, nur dem Worte Gottes verpflichteten Richter in all dem, was zum Evan-

⁵ Vgl. Beumer a. a. O. 53—54.

⁶ Erasmus, Methodus (Desiderius Erasmus Roterodamus), Ausgewählte Werke ed. von Hajo Holborn in Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation — C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München 1933, p. 152, 21, 158, 6—9, 162, 20—22. — Apologia, ebenda 168, 16—17, 169, 3. 21. — Ratio ebenda p. 182, 24, 283, 29, 284, 28—33, 305, 1—3 — Die Stelle ebenda 141, 23—24: (*ex paucis hisce libris velut e limpidissimis fontibus haurire liceat*) weist auf den historischen Sinn des Begriffs am besten hin.

⁷ Catechismus Maior in S. Petri Canisii Catechismi Latini et Germanici (ed. Fr. Streicher 1933) p. 10. Schauf a. a. O. 178.

gelium gehört. Das Lehramt der Kirche geht als solches nicht selbst an die Quellen der Offenbarung wie ein Forscher, um daraus zu schöpfen. Es muß sich freilich der Forschung in deren jeweiligem Stadium bedienen als eines Werkzeuges.

Aber die Kirche als die Ganzheit des Volkes Christi muß in jeder Zeit von neuem versuchen, die Fülle und Reinheit des Evangeliums aus den Quellen zu schöpfen, an denen das Gottesvolk des Neuen Bundes auf seiner Wanderung durch die Heilsgeschichte lagern und rasten, sich erquicken und stärken kann, bis es bei der Parusie des Herrn, seiner letzten Offenbarung, das Ende dieser Wanderung erreicht.

Die unierten Kirchen und das erste Vatikanische Konzil*

Von Dr. Joseph Hajjar, Damaskus — z. Z. Münster/Westf.

1. Vorgeschichte

Die unierten Kirchen hatten damals eine schwere Zeit wegen der raschen Entwicklung ihrer zivilen Verfassung im sterbenden türkischen Reich und wegen einer kräftigen Strömung, die von der römischen Kurie die Latinisierung der Ostkirche forderte.

1830 eroberte der ägyptische Pascha Ibrahim mit Unterstützung Frankreichs die orientalischen Gebiete des türkischen Reiches. Als letztes Mittel rief die türkische Regierung die anderen europäischen Mächte zur Hilfe, und zwar England, Rußland, Österreich und Preußen. Zum ersten Male konnte das christliche Europa die mohammedanische Türkei von einer dringenden inneren Gefahr erretten. Mit der „Quadrupel-Allianz“, die in London am 15. Juli 1840 unterzeichnet wurde, mußte Ägypten wieder hinter die traditionellen Grenzen zurückkehren. Die unvermeidlichen Folgen waren ein großer liberaler und europäischer Einfluß in der Türkei, der sich auch für die unierten Christen und die abendländischen Konfessionen auswirkte. Die vorher verfolgten unierten Kirchen erlangten zwischen 1844 und 1848 ihre „Emanzipation“. Die unierten Patriarchen wurden von der türkischen Regierung anerkannt und konnten erst seitdem ihre kirchliche Verfassung völlig frei entfalten. Die sogenannte „Al-Tanzimat-Reform“, die von dem Sultan Abdel-Majid am 3. November 1839 mitgeteilt wurde, eröffnete eine ganz neue Epoche für den Vorderen Orient seit Jahrhunderten, nämlich seit der ersten mohammedanischen Eroberung 635. Das kirchliche Abendland schuf auch zwei neue Institutionen, die in der Folgezeit eine große Rolle in der Kirchengeschichte spielen werden: das anglopreußische Bistum zu Jerusalem (1841) und das lateinische Patriarchat von Jerusalem (1847), deren Gründung eng mit der internationalen politischen Entwicklung verknüpft ist.

Einige Jahre später mußte die türkische Regierung den orientalischen unierten Kirchen mehr Freiheit bewilligen, und zwar nach einer neuen entscheidenden Krise der Orientalischen Frage. Wieder war die Türkei von einem russischen Angriff im Krimkrieg (1855) dank Frankreichs und Englands Beistand gerettet worden. Die christlichen Mächte, katholische wie evangelische, forderten vor Abschluß des Pariser Friedens am 30. März

* Dr. Joseph Hajjar, Syrer und Priester der mit Rom unierten melchitischen Kirche, zeitweilig Sekretär des Patriarchen Maximos IV Saigh und Professor für Kirchengeschichte im Priesterseminar St. Anna, Jerusalem, hat bereits mehrere Bücher über die orientalische Kirche in französischer Sprache vorgelegt. Der Autor stellt hier erstmals einen Beitrag in deutscher Sprache zur Verfügung; gewisse stilistische Eigenheiten sind daher erklärlich. Die Aktualität des Themas wird unsere Leser darüber hinwegsehen lassen. Die Schriftleitung.

1856, daß der Sultan weitere liberale Reformen zugestehe. Durch den Hatti-Humayoun (d. h. eigenhändig unterschriebenes Dekret) vom 26. Januar 1856 wurde den christlichen Gemeinden hinfort eine neue Entwicklungsmöglichkeit eröffnet. Vor allem genossen die Patriarchen eine persönliche Autorität bei den lokalen Regierungen. Außerdem nahmen die Christen nun an der religiösen und zivilen Verwaltungsarbeit teil. Endlich erlangten die Ausländer das Recht, Grundbesitz zu erwerben. Für den Vorderen Orient begann eine neue Epoche. Die unierten Christen und die römischen und evangelischen Missionen wußten die neuen Vorteile am meisten zu nützen. Dabei hatten die zahlreichen europäischen religiösen Anstalten den größeren Vorteil wegen der diplomatischen Unterstützung und der beträchtlichen aus Europa kommenden finanziellen Hilfen. Von dieser Zeit an wird der Orient ein Versuchs- und Konkurrenzfeld des europäischen Imperialismus.

In dieser neu entstandenen Ordnung hatten die Patriarchen der unierten Kirchen eine große Verantwortung. Die innere Lage dieser Kirchen schien den oberflächlichen Beobachtern schwach und labil. Die Umgebung des Papstes Pius IX. und die lateinischen Missionare arbeiteten auf ein Verschwinden dieser orientalischen Kirchen hin. Schon hatte Pius IX. am 6. Januar 1848 die Enzyklika „In suprema Petri“ erlassen. Die römische Kirche forderte den getrennten christlichen Orient zur Wiedervereinigung auf. Sie versprach, den orientalischen Ritus zu erhalten unter der Bedingung, daß darin nichts der Einheit der katholischen Lehre widerspreche. In dieser Hinsicht bedeutete ‚katholisch‘ soviel wie ‚lateinisch‘. Was den disziplinären Bereich betrifft, wies der Papst auf eine Reform hin, ohne aber eine Gewähr dafür zu bieten, daß die echte orientalische Tradition unverändert bleibe. Auch der Benediktiner Dom Guéranger, der Jesuit Yvan Gagarine und der Begründer der Assumptionisten, P. d’Alzon, forderten damals das völlige Verschwinden der morgenländischen Riten und ihre Verschmelzung mit dem lateinischen Ritus.

2. Die unierten Kirchen und die Vorbereitungskommission „super Missionibus et Ecclesiis ritus orientalis“

Die vorbereitende Konzilskommission „super Missionibus et Ecclesiis ritus orientalis“ war nur für die unierte orientalische Kirche zuständig. Von Anfang an stellte sich ihr Leiter, Kardinal Barnabo, auf den Standpunkt, daß die missionarischen Fragen von der ordentlichen Verwaltung der römischen Kongregation „De Propaganda Fide“ behandelt würden. Die Beratungen über die verschiedenen Probleme geschahen zwischen dem 21. September 1867 und dem 9. Mai 1870 in 37 allgemeinen Sitzungen¹.

¹ Amplissima collectio conciliorum, Mansi-Petit: Bd. 49, col. 985—1179.

Auf Aufforderung des Papstes hin hatten einige kirchliche Verantwortliche des Orients zahlreiche Vorschläge geschickt². Die wichtigsten Berichte stammten von den Patriarchen Hassoun (Armenier), Youssef (byzantinisch-melchitisch), Valerga (lateinisch) und von dem apostolischen Vikar in Konstantinopel, Brunoni. Es scheint mir nicht notwendig, diese Dokumente genau aufzuführen. Die meisten Fragen wurden von der Kommission aufmerksam betrachtet.

An diesen Beratungen nahmen nur der lateinische Patriarch Valerga und der apostolische Vikar Brunoni teil. In der dritten Sitzung am 15. November 1867 beschloß man, die östliche Hierarchie nicht zur Teilnahme an der vorbereitenden Arbeit aufzufordern³. Erst zum Schluß der Arbeit, unmittelbar vor dem Konzil, wurden die Patriarchen gebeten, einige abgeordnete orientalische Bischöfe nach Rom zu senden. Tatsächlich wurde jedoch nur ein einziger syrischer Priester, Josef David, eingeladen. Er sollte an den Beratungen teilnehmen, aber erst von der zweiten Hälfte des Jahres 1869 an.

Die wichtigsten und doch immer aktuellen und sehr brennenden Fragen bezogen sich auf die Einheit oder Zweiheit der kirchlichen Disziplin, auf die patriarchalische Autorität, auf die Auswirkung und das Ziel der lateinischen Tätigkeit im Orient, überhaupt auf die sogenannte „Latinisierung des Orients“ dank der scholastischen Ausbildung und der Annahme des lateinischen Ritus, endlich auf die Reform der Mönche. Nach einer sorgfältigen Analyse der gesamten Beratungen versuche ich eine Zusammenfassung der wichtigsten Erwägungen und Entscheidungen.

a) Einheit oder Zweiheit der kirchlichen Disziplin

Seit dem Tridentinum hat die römische Kirche sehr genau ihre Disziplin festgelegt. Die Ostkirche hielt sich auf diesem Gebiet an die alten Canones der ersten zehn Jahrhunderte. Im Vergleich zu der abendländischen Entwicklung war das östliche Kirchenrecht unbedingt lückenhaft. Darum hatten die lokalen Synoden im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts vielfach, aber ohne völligen Erfolg versucht, die fragmentarische Gesetzgebung zu vervollständigen. Nun gab sich anläßlich des ersten vatikanischen Konzils die Möglichkeit, die gesamte Frage des orientalischen Kirchenrechts zur Erörterung zu stellen. Zwei Strömungen sind bei den Mitgliedern der Kommission zu erkennen: Kardinal Barnabo und vor allem Patriarch Valerga vertraten die Notwendigkeit der disziplinären Einheit für die ganze Kirche ohne Rücksicht auf die östliche Tradition; demgegenüber forderten Francesco Rosi und einige andere, die die orientalische Disziplin erforscht hatten, das östliche Recht müsse bei-

² Ibidem, Bd. 49, col. 182—202.

³ Ibidem, Bd. 49, col. 992.

behalten, aber mit Hilfe der neuen abendländischen Erfahrung vervollständigt werden. Das lateinische Kirchenrecht der Dekretalen und das des Konzils von Trient sei nur als Ergänzung hinzuzuziehen.

Die Mehrheit unterstützte den Standpunkt des Kardinals Barnabo und des Patriarchen Valerga, weil diese beiden das höhere Interesse der Katholizität zu verwirklichen schienen. Denn Kardinal Barnabo erklärte am 21. September 1867, daß der unierte Orient nur äußerlich (so wörtlich!) mit der römischen Kirche verbunden sei⁴. Demzufolge halte er es für notwendig, nach passenden Mitteln zu suchen, um die unierten Kirchen Rom mehr anzunähern. Am 23. Januar 1868 schlug Patriarch Valerga vor, daß die Entscheidungen über den Glauben, die Moral und die kirchliche Disziplin auf alle orientalischen Kirchen ausgedehnt würden, ausgenommen die Riten und die von Rom genehmigten Traditionen oder solche, die von Rom genehmigt werden müssen⁵. Auf diese Weise, fügte er hinzu, hätte das Konzil einen freien Weg, alle nützlichen Maßnahmen zu bewilligen, die für die allgemeine Kirche geeignet wären. Die Bischöfe, die durch das traditionelle kirchliche Brauchtum des Orients gebunden seien, müßten für dessen Beobachtung vorher die römische Billigung einholen.

In der Sitzung vom 3. September 1869 lieferte man sich die entscheidende Schlacht⁶. Rosi, Cretoni und David antworteten mutig und wissenschaftlich den leidenschaftlichen Angriffen des Patriarchen Valerga. Aber es gelang ihnen nicht, die allgemeine Zustimmung zu erreichen. Der lateinische Patriarch von Jerusalem sah im Schisma die Ursache der Zweiheit der kirchlichen Disziplin. Es sei infolgedessen notwendig, so sagte er, diesen Gegensatz zwischen den Lateinern und der Orthodoxie zu beenden, dadurch, daß die getrennten Orientalen sich an ihre Disziplin wie das Dogma anschließen. Er wagte sogar zu behaupten, daß auch der Heilige Stuhl diesen Standpunkt einnehme und daß er immer in dieser Absicht gearbeitet habe. Rosi bewies mit Leichtigkeit, daß Lehre und Praxis des Heiligen Stuhles dem Standpunkt Valergas widersprächen. Benedikt XIV. zum Beispiel verbot dem melchitischen Episkopat, die byzantinische Disziplin irgendwie zu verändern oder zu vermindern.

Zu guter Letzt beschloß die Kommission, einen eigenen Abschnitt über die Riten zu schreiben, und zwar, weil man den Unterschied zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche möglichst verringern wollte. Sonst, sagt das Protokoll, ziehe man sich den Vorwurf zu, als suche man die Orientalen zu latinisieren. Dieser Abschnitt sollte die Anordnungen über die Fastenzeit und die Abstinenz, die Feste und den Kalender und über die Sakramentenpraxis enthalten. In der Sitzung vom 21. September 1867 arbeitete man einen Aktionsplan aus, um die orientalischen

⁴ Ibidem, Bd. 49, col. 986 ss.

⁵ Ibidem, Bd. 49, col. 1002 ss.

⁶ Ibidem, Bd. 49, col. 1083 ss.

Bischöfe allmählich davon zu überzeugen. Denn man fürchtete mit Grund ihre Erregung, sobald der vollständige Gesetzentwurf offen vorgelegt würde⁷.

b) Die Autorität der Patriarchen

Die Frage, die die oberbischöfliche Autorität der Patriarchen betrifft, ist mit der der Einheit in der Disziplin eng verbunden. Diese Autorität ist immer ein Stein des Anstoßes für die Wiedervereinigung gewesen. Nochmals sprach darüber der Patriarch Valerga übertriebene Urteile aus; am 15. November 1867 werde er die Reform der orientalischen kirchlichen Verfassung mit dem Abbruch der „patriarchalischen Allmacht“ (*omnipotentia patriarchalis*) beginnen⁸. Denn diese Autorität, so sagte er, hebe die bischöfliche Jurisdiktion auf. Der orientalische Patriarch betrachte sich als Papst. Ferner sei die Abhängigkeit der Bischöfe dem Patriarchen gegenüber größer als die des Patriarchen dem Papst gegenüber. Die Patriarchen verhinderten oft, daß ihre Bischöfe unmittelbar mit Rom Verbindung aufnehmen; es sei deshalb unentbehrlich, daß das Konzil die patriarchalische Autorität beschränke und „den orientalischen Episkopat von dem Joch (*sic!*) und dem Zwang der Patriarchen freimache“. Noch einmal, am 23. Januar 1868, sprach Patriarch Valerga davon⁹. Er wiederholte seine Anklagepunkte gegen die orientalischen Patriarchen und behauptete, daß die Bischöfe die Einmischung der apostolischen Delegaten im Orient gern annähmen, um so leichter „der Unterdrückung und der Gewaltherrschaft der Patriarchen“ zu entkommen.

c) Die Tätigkeit der lateinischen Missionare

Seit fast zwei Jahrhunderten arbeiteten die lateinischen Missionare im Vorderen Orient; sie waren dorthin geschickt, um die unierten Kirchen zu unterstützen (*in auxilium Orientalium*). In der Beurteilung ihrer Arbeit gingen die Meinungen der Kommissionsmitglieder auseinander. Die Diskussion erstreckte sich über mehrere Sitzungen. Im allgemeinen beklagte man die geringfügigen Ergebnisse dieser Tätigkeit. Patriarch Valerga sprach mit bitteren Worten darüber: Statt daß diese Missionare neue Missionsfelder unter den schismatischen Christen errichteten, bauten sie ständig neue große Gebäude unter den Unierten, um die Wohltätigkeit der Gläubigen zu genießen. Am 23. Januar 1868 entwickelte er einen kühnen Plan¹⁰: die Missionare sollten den orientalischen Ritus und die Sitten und Gebräuche der Orientalen annehmen, jedoch unter der Bedingung, daß sie rechtlich Lateiner blieben und unmittelbar dem apostolischen Delegaten unterständen; sonst würde ihre Tätigkeit Mißtrauen erfahren.

⁷ Ibidem, Bd. 49, col. 986 ss.

⁸ Ibidem, Bd. 49, col. 992 ss.

⁹ Ibidem, Bd. 49, col. 1001 ss.

¹⁰ Ibidem, Bd. 49, col. 1001 ss.

Am 5. Mai 1868 bestätigte Kardinal Barnabo den Plan des Patriarchen Valerga¹¹. Er nahm das Prinzip einer orientalischen Anpassung an, aber auf eine vorläufige und unverbindliche Weise. Er widersprach jedoch der Gründung eines orientalischen Zweiges innerhalb der abendländischen Ordensgemeinschaften, um die Riten nicht zu vermischen. Während der Sitzungen vom 31. März und 6. April 1869 skizzierte man einen Gesamtplan für die missionarische Anpassung im christlichen Orient¹². Die Hauptpunkte wurden später von Papst Pius XI. allmählich verwirklicht (z.B. Lehre der orientalischen Sprachen, Lehrstühle für orientalisch Dogmatik, römische Ausbildung der begabten orientalischen Priester, engerer Kontakt mit den orientalischen Völkern).

d) Das lateinische Patriarchat von Jerusalem und die Latinisierung des Orients

Am 16. April 1869 diskutierte man einen Entwurf zugunsten des lateinischen Patriarchats von Jerusalem¹³. Man faßte die Errichtung von zwei Suffragan-Bistümern ins Auge, in Nazareth und in Bethlehem. Die geringe Zahl der lateinischen Gläubigen schien kein Hindernis dafür zu sein. Auf diese Weise, meinte Pater Theiner, der Direktor des Vatikanischen Archivs, erhalte die Verbreitung des katholischen Glaubens größeren Auftrieb. Ferner brachte man zum Ausdruck, daß diese Vermehrung der lateinischen Hierarchie den Weg vorbereite für die künftige Errichtung weiterer lateinischer Patriarchalsitze im Orient. Man fürchtete jedoch den Widerspruch der französischen und russischen Diplomatie.

Die Latinisierung des unierten Orients geschah auf zwei Wegen: durch die lateinische Prägung des religiösen Denkens und Fühlens in den zahlreichen Schulen und durch die Annahme der lateinischen Jurisdiktion. Mit Ausnahme des Patriarchen Valerga verteidigten die Konsultoren das geistliche Erbe der Ostkirche. Ihre ausgezeichneten Anregungen, den Geist des Gebets und die orientalisch Frömmigkeit zu fördern, bleiben aktuell und treffend. Man kritisierte die Einführung von einigen für den Orient fremden Andachten (beispielsweise den Rosenkranz, den eucharistischen Segen) und andere besondere Gebräuche des einen oder anderen europäischen Volkes. Mehrere Konsultoren schlugen vor, eine Sammlung der liturgischen und patristischen Hauptgebete herauszugeben.

Die Aufnahme der orientalischen Gläubigen in die lateinische Kirche ist der Hauptstreitpunkt zwischen der orientalischen Hierarchie und der römischen Kurie. Die Frage entstand schon im 17. Jahrhundert. Die Richtlinien Papst Benedikts XIV. sind deutlich. Er verbot jede Aufnahme ohne

¹¹ Ibidem, Bd. 49, col. 1007 ss.

¹² Ibidem, Bd. 49, col. 1029 ss und 1038 ss.

¹³ Ibidem, Bd. 49, col. 1044 ss.

Erlaubnis der römischen Autorität. Aber die ständige Wiederholung dieser Prinzipien während zweier Jahrhunderte beweisen, daß dieses päpstliche Verbot ohne Wirkung blieb. Am 15. November 1867 erklärte Patriarch Valerga, daß dieses ursprüngliche Verbot die Vereinigungsbewegung erleichtern sollte; im 19. Jahrhundert aber — so fuhr er fort — ist die rituelle Zugehörigkeit zu einer Trennungswand zwischen dem lateinischen Katholizismus und dem christlichen Orient geworden¹⁴. Am 30. November 1869 empfahl der Patriarch, daß man den orientalischen Christen die Freiheit gewähre, den lateinischen Ritus anzunehmen¹⁵. Das Ziel wurde deutlich kommentiert.

Es ist notwendig, so sagte er, die unierten Christen enger mit Rom zu verbinden. Darum wurde ihnen empfohlen, sich dem lateinischen Ritus anzuschließen. Denn bis heute ist der Einfluß des Heiligen Stuhles im Orient sehr gering, abgesehen von der Errichtung des lateinischen Patriarchats in Jerusalem. Die lateinischen Missionare bildeten das beste Band zwischen Rom und den unierten Kirchen. Man müsse ihren Einfluß im Orient mehr und mehr stärken. Die Annäherung der Missionare an die orientalische Bevölkerung sei „das beste Mittel, um die Tätigkeit der orientalischen Prälaten unter ihren Gläubigen zu lähmen, denn diese zielt nach einer Trennung von Rom“ (*sic!*). Aber, so fügte er hinzu, man dürfe keine unbeschränkte Freiheit für die Annahme des lateinischen Ritus zugeben; sonst würde man dieser Politik den Vorwurf der Gehässigkeit zuziehen. Sie würde die Anklage rechtfertigen, daß Rom die Orientalen zur lateinischen Kirche ziehen möchte.

e) Die Reform der Mönche

Mehrere Konsultoren dachten daran, den orientalischen Mönchen eine „funktionelle Rolle“ bei der Wiedervereinigung der Kirche zuzuteilen; allerdings, so fügte Patriarch Valerga hinzu, unter der Bedingung, daß sie nur dem lateinischen Kirchenrecht unterstünden. Über einen Vorschlag war die Kommission einig, nämlich über die Gründung einer neuen mönchischen Lebensordnung; die Mönche sollten die lateinische Auffassung der *Vita monastica* beibehalten, aber äußerlich die orientalische Sprache und Tätigkeit annehmen. Diese neuen kirchlichen Kräfte wären, so dachte man, die besten Diener des Evangeliums im Orient. Sie würden eine Verbindung herstellen zwischen dem orientalischen Klerus und den lateinischen Missionaren; sie würden sogar einen Konzentrationspunkt und ein Prinzip der Verschmelzung zwischen den beiden Kirchen bilden. Man hat dieses Programm am 2. Juli 1869 zum Abschluß des gesamten Themas ausgearbeitet¹⁶. Aber man verhehlte sich nicht die Schwierigkeiten der

¹⁴ Ibidem, Bd. 49, col. 992 ss.

¹⁵ Ibidem, Bd. 49, col. 1130 ss.

¹⁶ Ibidem, Bd. 49, col. 1074 ss.

Ausführung. Deswegen überließ man dem Heiligen Stuhl die Initiative und empfahl, bei den Ukrainern und den Rumänen einen ersten Versuch zu machen.

3. Die unierten Kirchen während des Konzils

Alle orientalischen Patriarchen, ausgenommen der maronitische, nahmen am Konzil teil. Jeder Patriarch umgab sich mit seinen Bischöfen. Denn es lohnte sich, bei dieser einzigartigen Gelegenheit dem Selbstbewußtsein der gesamten östlichen Hierarchie Ausdruck zu geben.

Nach der ultramontanistischen Meinung L. Veuillots in seinem Buch: „Rome pendant le concile“ mochte man wohl glauben, die orientalische Hierarchie sei ein einfaches Instrument für die westlichen Tendenzen des Konzils. Man hatte noch nicht die Möglichkeit, den ganzen Hintergrund ihrer Tätigkeit richtig und mit Sachlichkeit zu beurteilen. Tatsächlich hing die Zukunft der kirchlichen Verfassung des Orients von vielen Entscheidungen ab. In dieser Zeit stellten sich mehrere bedeutende Fragen, deren Lösung gewichtige Folgen haben mußten. Vor allem handelte es sich um die chaldäische und byzantinische Kirche. Die koptische unierte Kirche hatte noch keine entsprechende Hierarchie und Verfassung. Die maronitische Kirche war schon seit Jahrhunderten fast ganz latinisiert. Die syrisch-jakobitische Kirche umfaßte nur eine geringe Zahl von Gläubigen; ihr Patriarch Philipp Arqouss erfuhr zudem viel Widerspruch von seinen Bischöfen; deshalb wirkt sein Betragen während des Konzils sehr negativ. Der chaldäische Patriarch Josef Audo befand sich schon seit Jahren im öffentlichen Streit mit dem Heiligen Stuhl wegen der Jurisdiktion über die Christen der malabarischen Küste Indiens. Endlich vertrat als einziger der byzantinisch-melchitische Patriarch Youssef die gesamte und doch noch kräftige morgenländische Orthodoxie.

Eine wichtige Frage, die die Auswahl der orientalischen Bischöfe betrifft, beunruhigte damals alle unierten Kirchen. Ein kurzer Rückblick scheint notwendig, um die geschichtliche Entwicklung zu verstehen. Nach dem schon genannten türkischen Dekret „Hatti-Humayoun“, vom 26. Januar 1856, gedachte Pius IX. die unierte armenische Kirche unter einem einzigen Haupt zu vereinigen, und zwar unter der Leitung des Patriarchen von Konstantinopel, Antoun Hassoun. Bisher hatte diese Kirche zwei Patriarchen, einen mit dem Titel von Cis oder Cicilien, der im Libanon (Bzommar) residierte, und einen anderen mit dem Titel von Konstantinopel. Diese Vereinigung war mit einer allgemeinen Reform der kirchlichen Verfassung eng verbunden. Während des Jubiläums des Märtyrertodes der Heiligen Petrus und Paulus (1867) entschloß sich Pius IX., die neue Gesetzgebung zu erlassen. Die Bulle „Reversurus“ vom 12. Juli 1867 verwirklichte diese revolutionäre kirchliche Reform für den Orient. Seit-

dem konnten sich der Klerus und die Laien nicht mehr an der Wahl des Patriarchen beteiligen. Nur die Bischöfe genossen dieses Recht¹⁷. Erst nach erfolgter päpstlicher Bestätigung sollte der Patriarch seine Autorität ausüben dürfen. Denn die Ausübung der sogenannten „Acta Maiora“, nämlich die Einberufung der lokalen Synoden, die Weihe des heiligen Chrisma, die Kirchenweihe, die Priesterweihe, die Wahl und die Weihe des Bischofs, hing von der Annahme des Palliums ab. Schließlich wurde die Wahl der Bischöfe dem Heiligen Stuhl vorbehalten. Auf diese Weise sank die patriarchalische Funktion auf die niedrigere Stufe des lateinischen Erzbischofsamtes ab. Die Existenz der alten und traditionellen patriarchalen Autonomie der Ostkirche wurde zum ersten Male und entscheidend in Frage gestellt. Der neue armenische Patriarch Hassoun nahm die Konstitution an. Der chaldäische Patriarch Audo durchschaute die Bedeutung der neuen Gesetzgebung nicht. Er nahm sie an, bereute es aber bald und zog sich zurück. Die Patriarchen der syrisch-jakobitischen Kirche, Arquouss, der maronitischen Kirche, Mass'ad, und der byzantinisch-melchitische Patriarch Youssef baten den Papst mit Erfolg, die neue Konstitution für die orientalischen Kirchen nicht annehmen zu müssen. Aber sie fürchteten immer einen neuen römischen Angriff und einen lästigen, unvermuteten Druck während des Konzils.

Wir werden der Tätigkeit der orientalischen Hierarchie nach der chronologischen Entwicklung des Konzils folgen. Ihre Stellungnahme wird am besten begreiflich, wenn man das gesamte konziliarische Verhalten betrachtet.

Zuerst erhielt Patriarch Audo das Wort am 25. Januar 1870 in der 16. allgemeinen Sitzung¹⁸. Damals hatten die Reversurus-Krise und der malabarische Streit ihren Höhepunkt erreicht. Msgr. Bernadou las die Rede des Patriarchen vor. Msgr. Jacobini, der Untersekretär des Konzils, hatte befohlen, den Punkt der Bischofswahl nicht zu berühren. Die Rede enthielt andere wichtige Fragen. Der Patriarch protestierte feierlich gegen das römische Streben, dem christlichen Orient die lateinische Disziplin aufzuerlegen. Er erklärte sich ganz und völlig gehorsam hinsichtlich der gesamten dogmatischen Definitionen, aber er behauptete seinen Willen, die gesamte traditionelle Disziplin unversehrt weiter beizubehalten, denn er hatte bei seiner Wahl zum Patriarchen fest versprochen, dieses ihm anvertraute Gut zu verteidigen. Auf diese Weise wollte er den Weg für die Wiedervereinigung mit der Orthodoxen Kirche immer frei und offen lassen, zumal die Päpste die Erhaltung der Patriarchal-Verfassung immer versprochen hatten. Die orientalischen Kirchen sollen ihren besonderen Ritus behalten. Es wäre sehr passend, fügte er bei, dieses existentielle

¹⁷ Korolevski „Audo“, in Dict. H. G. E., Bd. V, col. 335 ss.

¹⁸ *Amplissima collectio conciliorum*, Mansi-Petit: Bd. 50, col. 513—518.

Gesetz des Orients zu beachten, um den christlichen Orient mit Rücksicht auf seine soziologische und geschichtliche Lage zu reformieren. Deshalb bilden die nationalen Synoden des Orients das beste Mittel für eine wahre religiöse Reform und eine echte kirchliche Erneuerung. Zum Schluß berief sich der Patriarch auf seine hinreichend lange Erfahrung.

Eine Woche später, am 29. Januar, rief Pius IX. den Patriarchen Audo zu sich¹⁹. In Gegenwart des lateinischen Patriarchen Valerga wurde Audo verpflichtet, entweder seine Abdankung zu unterschreiben oder zwei neue Bischöfe am anderen Tag zu weihen; das Antragsformular lag schon bereit. Umsonst bat Audo um einen Aufschub; dann schützte er vor, daß die Schreibfeder unbrauchbar sei. Der Papst blieb beharrlich. Am nächsten Morgen sollte der chaldäische Patriarch den beiden Suffragan-Bischöfen Farso und Attar die Bischofsweihe spenden.

Inzwischen hatte der rumänische Bischof Josef Papp-Szilagyi am 27. Januar die Hauptgesichtspunkte des Patriarchen Audo unterstützt. Mag das Glaubensbekenntnis allgemein sein, sagte er, nichtsdestoweniger ist die Disziplin verschieden. Deshalb sollte man die orientalische Disziplin und den eigenen Ritus vollständig bestehen lassen, und zwar gemäß der früheren Praxis der römischen Päpste^{19*}.

4. Die unierten Kirchen und die päpstliche Unfehlbarkeit

Die orientalische Hierarchie beteiligte sich wirksam an den Bewegungen, die die Gegner und die Anhänger der päpstlichen Unfehlbarkeit einander gegenüberstellten. Am 23. Januar 1870 unterzeichnete der Patriarch Hassoun mit 11 seiner Suffragan-Bischöfe ein Gesuch für die Definition der Infallibilität²⁰. Am 29. Januar, an demselben Tage, an dem der Patriarch Audo zwei seiner Suffragan-Bischöfe weihen mußte, unterschrieben sieben chaldäische Bischöfe und der Abt des Rabban-Hormuzd-Klosters mit dem syrischen Bischof Benham Benni ein anderes Gesuch in diesem Sinne²¹. Zu dieser Zeit ging unter den Mitgliedern des Konzils ein Gegengesuch um. Ein Teil der orientalischen Bischöfe unterstützte diese Bewegung der sogenannten „Inopportunität“. Die von den Orientalen unterschriebene Liste, die vom 18. Januar datiert war²², enthielt die Namen der zwei Patriarchen Audo und Youssef, des zurückgetretenen melchitischen Patriarchen Bahouth, von acht melchitischen Suffragan-Bischöfen, vier chaldäischen Suffragan-Bischöfen und den Namen des chaldäischen Abtes vom Antoniuskloster.

¹⁹ Korolevski, „Audo“, in Dict. H. G. E., Bd. V, col. 340; L. Veuillot, „Rome pendant le concile“ 251—255; Grandérath, Geschichte des vatikanischen Konzils, II, 330—331.

^{19*} Amplissima collectio conciliorum, op. cit.: Bd. 50, col. 543—546.

²⁰ Ibidem, Bd. 51, col. 655.

²¹ Ibidem, Bd. 51, col. 657.

²² Ibidem, Bd. 51, col. 683.

Während des Monats Februar hielten einige unierte Bischöfe Reden über verschiedene kirchliche Disziplinar-Fragen. Am 3. dieses Monats äußerten sich der Syrer Benni und der Maronit Boustani über die Brevierpflicht und die Ehelosigkeit der Geistlichen²³. Beide behaupteten, daß sie mit der lateinischen Disziplin einverstanden seien. Am 8. Februar äußerte sich der Armenier Nasarian in gleicher Weise wie die beiden erwähnten Bischöfe. Am 4. Februar allerdings erklärte sich der chaldäische Paulus Hindi für eine besondere orientalische Disziplin in diesem Bereich²⁴.

Am 9. Februar fand sich unter der Leitung des Papstes jene Kommission zusammen, die die bischöflichen Vorschläge über die päpstliche Unfehlbarkeit erörtern sollte. Von den Orientalen beteiligten sich der byzantinisch-melchitische Patriarch Youssef und der lateinische Patriarch Valerga. Dieser berief sich auf seine schon lange (32 Jahre) orientalische Erfahrung. Die päpstliche Unfehlbarkeit, sagte er, wäre niemals von den Orthodoxen in Zweifel gezogen worden, sondern allein der Primat. Die Definition der Unfehlbarkeit stelle kein Hindernis dar für die künftige Vereinigung der Kirchen. Patriarch Youssef brachte deutlich die Stellungnahme seiner unierten Kirche zum Ausdruck. Zuerst äußerte er seine persönliche, innere Überzeugung und setzte sein Glaubensbekenntnis über die Unfehlbarkeit auseinander. Schon früher, so sagte er, habe er gefürchtet, daß diese Definition die Orthodoxen von der katholischen Kirche entfernen würde; denn wenn schon der päpstliche Primat ein wahres Hindernis für die Vereinigung wäre, wieviel mehr könnte die Unfehlbarkeit des Papstes sie erschrecken. Neuerdings vermehre sich seine Angst. Deshalb dürfe er nicht für die Opportunität der Definition eintreten. Nichtsdestoweniger anerkannte er zum Schluß, daß die Beweisgründe der Majorität von großem Gewicht seien. Seine Haltung bleibe die Anerkennung der vom Papst kommenden Entscheidung²⁵.

Später revidierte der Patriarch Audo seine Stellungnahme. Am 13. März unterschrieb er mit seinen Suffragan-Bischöfen ein Gesuch für eine dringende Diskussion der Unfehlbarkeit im Sinne der Majorität. Am 24. April beteiligte sich die orientalische Hierarchie an der 3. Voll-sitzung und billigte die Konstitution „*Dei Filius*“. Allein der syrische Patriarch Philipp Arquouss fehlte bei dieser Sitzung²⁶.

Der byzantinisch-melchitische Patriarch Youssef hielt eine Rede am 19. Mai in der 54. allgemeinen Sitzung. Er entwickelte einige Themen, die verschiedenen Eindruck hervorriefen. Mit Absicht spielte er eine unangenehme, aber notwendige Rolle, auch wenn er nicht allgemeines

²³ Ibidem, Bd. 51, col. 596—602 und 609—612.

²⁴ Ibidem, Bd. 51, col. 683—684.

²⁵ Ibidem, Bd. 51, col. 687 ss: *Deputatio pro postulatis decernit quaestionem de infallibilitate pontificia concilio esse proponenda.*

²⁶ Ibidem, Bd. 51, col. 427 ss.

Verständnis erreichen konnte²⁷. Ich bekämpfe gar nicht, sagte er zu Beginn, den römischen Primat; ich erkenne ihn gläubig an. Allerdings darf man nicht die orientalische Kirche vergessen. Sie bleibt immer lebenskräftig. Wir müssen den Weg vorbereiten für die Wiedervereinigung im Hause des himmlischen Vaters. Aber in der Konstitution „De Ecclesia Christi“ hat man unmittelbar und persönlich die sogenannte „griechische“ Kirche mit dem Bann belegt. Bisher hat die katholische Kirche nie etwas derartiges getan. Das Konzil von Trient hat es abgelehnt, die Auflösbarkeit der Ehe wegen Ehebruch zu verdammen, gerade mit Rücksicht auf die griechische Kirche. Die Grundlagen der Vereinigung mit Rom waren und bleiben die Beschlüsse des Florentinums. Es genügt, daß wir uns an diese Beschlüsse halten. Sie beweisen in bewundernswürdiger Weise den römischen Primat. Diese entscheidende Definition ist die Krönung der ökumenischen Konzilien und der von der gesamten Kirche angenommenen Canones.

Dasselbe Konzil von Florenz hat die Patriarchal-Verfassung, die Rechte und die Privilegien, die das Patriarchat betreffen, sanktioniert und genehmigt. Damals hat die „griechische Delegation“ in den römischen Primat eingewilligt unter der Bedingung, daß Rom die patriarchalische Verfassung verbürgt. Dieser Schutzverband ermöglicht grundsätzlich die kirchliche Wiedervereinigung zwischen Orient und Occident. Jedoch enthält die Konstitution „De Ecclesia Christi“ einige Stellungnahmen, die für immer die Griechisch-Katholischen von Rom entfernen und die getrennten Brüder in die Verzweiflung führen, so daß sie sich nie mehr nach Rom wenden werden.

Nach dieser Feststellung erklärte der Patriarch die Lehre der sogenannten „Pentarchie“. Die orientalische Kirche, behauptete er, erkennt dem römischen Papst die völlige und höchste Autorität zu unter der Bedingung, daß er die anderen orientalischen Patriarchen anerkenne. Auf diese Weise und gemäß der alten kirchlichen Koexistenz schaltet sich der Papst im Orient mit seiner ordentlichen und unmittelbaren Autorität nur in die wichtigsten Angelegenheiten ein. Deshalb darf die orientalische Kirche die Konstitution „De Ecclesia Christi“ nicht annehmen; diese Konstitution verordnet die Zerstörung der „griechischen“ Kirche. Denn die Autonomie und die Immunität bilden die Grundlage der patriarchalischen Verfassung. Und wenn man diese Eigentümlichkeiten und dieses Gesamtgefüge mißbilligt, zerstört man die kirchliche und traditionelle Verfassung der orientalischen Kirche.

Diese Behauptungen schienen fast ein Vorschlag zur Spaltung zu sein. Der Patriarch erklärte sich so. Wenn man die Vollständigkeit und die Permanenz der orientalischen Kirche betrachtet, wenn man die Erhaltung

²⁷ Ibidem, Bd. 52, col. 133—137.

des Glaubens bei dieser Kirche ins Auge faßt, wenn man die Wiedervereinigung der Kirche und die Einheit des Glaubens aufrichtig sucht, dann darf man nicht die Tür für ein zukünftiges Zusammenleben schließen. Ich lege bei Ihnen innige Fürbitte ein, daß Sie diese Hindernisse für die Wiedervereinigung beseitigen. In dieser Hinsicht genügen die Beschlüsse des Florentinums. Das Wohl der Ostkirche hängt davon ab. Nur so achtet man das Wort des heiligen Papstes Gregor des Großen, der die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien wörtlich ermahnte: „Sie müssen ohne Fehler Ihre Kirche aufrecht erhalten. Die gesamte Kirche erkennt Sie als Patriarchen an, nicht bloß für die guten Taten, sondern als Autorität in der Wahrheit . . .“

Diese Rede fand eine scharfe Reaktion. Pius IX. bezeugte öffentlich seine Mißbilligung. Patriarch Youssef erfuhr während eines späteren Empfangs beim Papst eine Beschimpfung, die ihn schwer verletzte. Danach lehnte der Patriarch eine Rückkehr nach Rom ab bis zum Jahre 1894, als Leo XIII. das Vorkommnis wieder gutzumachen suchte.

Auch in den Reihen der Unierten zeigte sich eine deutliche Reaktion, selbstverständlich auch bei dem lateinischen Patriarchen Valerga. Am 23. Mai erwiderte der armenische Patriarch Hassoun, die Rechte und Privilegien der Patriarchen gründeten nur im kanonischen Recht. Die Lehre des melchitischen Patriarchen vertrete die schismatische Auffassung der „Griechen“. Sie sei gefährlich und führe zum Schisma. Außerdem sei es falsch zu behaupten, daß die Konstitution „Ecclesia Christi“ den Canones des Konzils von Florenz widerspreche. Mit der katholischen Einheit verliere der christliche Orient nichts von seiner grundsätzlichen Verfassung. Die Päpste hätten immer wiederholt, sie wollten die orientalischen Kirchen nicht ihrer Oberautorität berauben²⁸.

Am 31. Mai zog Patriarch Valerga einen Vergleich zwischen dem Monotheletismus, der im Jahre 680 von dem Konzil von Konstantinopel verdammt wurde, und dem Gallikanismus, den man auf dem Vatikanischen Konzil verdammen müsse²⁹. Der Erzbischof von Cincinnati, Msgr. Purcell, entgegnete, dieser Vergleich sei abstoßend³⁰. Auch der Bischof Strossmayer sprach am 2. Juni kräftig gegen Valerga³¹. Nichtsdestoweniger versuchte der syrische Bischof Benni am 9. Juni zu beweisen, daß die Definition des Primats und der römischen Unfehlbarkeit die patriarchalische Verfassung nicht zerstöre und kein Hindernis für die zukünftige Vereinigung der Kirche darstelle³².

Auf diesen Widerspruch hin mußte der melchitische Patriarch erwidern; er tat es am 14. Juni³³. Er verteidigte sich gegen den Vorwurf, schismatisch zu sein. Deshalb erneuerte er öffentlich sein Glaubens-

²⁸ Ibidem, Bd. 52, col. 192—202.

²⁹ Ibidem, Bd. 52, col. 354—364.

³⁰ Ibidem, Bd. 52, col. 366—370.

³¹ Ibidem, Bd. 52, col. 391—404.

³² Ibidem, Bd. 52, col. 551—561.

³³ Ibidem, Bd. 52, col. 671—676.

bekenntnis über den römischen Primat und den Vorrang der römischen Kirche als Zentrum der Einheit und Mutter der Kirchen, aber im Sinne der so deutlichen Definition des Konzils von Florenz. Nichtsdestoweniger beanspruchte er entschieden die Vorrechte der orientalischen Kirche, die er vertrete. Mit folgenden Worten faßte er kurz zusammen: Die Verfassung der orientalischen Kirche muß bestehen bleiben. Wenn die abendländische Kirche einen Patriarchen hat, der der Oberpontifex der allgemeinen Kirche ist, haben doch die morgenländischen Kirchen ihrerseits, und zwar seit der apostolischen Zeit, viele Patriarchen, die miteinander vereinigt sind. Diese hierarchische Verfassung der orientalischen Kirche muß unberührt bleiben, so wie man die alten und apostolischen Rechte, Riten, Disziplinen, Zeremonien und Gewohnheiten beibehalten muß. Die Päpste haben immer ihre Unverletzlichkeit befohlen. Als Patriarch der melchitischen Kirche verteidigte er nicht seine persönliche Sache, sondern die Sache der orientalischen Kirche, die bisher von Rom getrennt ist: er möchte aufrichtig die Vereinigung. Wenn er diesem Ziel widerstehe, würde sein Verhalten verabscheuenswert sein und die orthodoxe Kirche würde ihn eines Tages verdammen. Schließlich verlangte er, daß das Konzil Beschlüsse fasse, die die Rechte, die Vorrechte und Disziplin der Ostkirche nicht verletzen. Er bat, das Schema der Konstitution „De ecclesia Christi“ so zu verbessern, daß es kein Anathem gegen die Ostkirche enthalte und daß das Dekret des Florentinums einen festen Platz in dieser Konstitution erhalte. Aber die Majorität des Konzils schloß sich seinem Vorschlag nicht an.

Am 13. Juli äußerte sich das Konzil über den gesamten Entwurf der Konstitution. Die Patriarchen Youssef und Audo antworteten „Non Placet“. Unter den orientalischen Suffragan-Bischöfen, die noch in Rom weilten, waren die Meinungen geteilt. Ein Armenier, zwei Chaldäer, zwei Melchiten und ein Ruthene stimmten gegen den Entwurf. Sechs Armenier, ein Maronit, vier Chaldäer, ein Melchit und zwei syrische Bischöfe stimmten mit der Majorität; zwei Chaldäer, ein Kopte und ein Armenier nahmen den Entwurf mit „juxta modum“ an. Der syrische Patriarch Arquouss nahm nicht an der Sitzung teil³⁴.

Am 18. Juli, in der vierten Voll-Sitzung³⁵, in der die entscheidende Abstimmung über die Konstitution „Pastor Aeternus“ stattfinden sollte, waren die Patriarchen Youssef, Audo und Arquouss abwesend. Mit den Mitgliedern der Minorität waren sie schon vorher nach Hause zurückgekehrt. Der armenische Patriarch Hassoun, der melchitische Ex-Patriarch Bahouth, zwei syrische Suffragan-Bischöfe stimmten wie die übrigen noch anwesenden 535 Bischöfe mit „Placet“.

³⁴ Ibidem, Bd. 52, col. 1241—1253.

³⁵ Ibidem, Bd. 52, col. 1327—1350.

Nach Abschluß des Konzils ersuchte Kardinal Barnabo die Patriarchen um ihre Zustimmungserklärung. Der syrische Patriarch Arquouss antwortete mündlich und nicht in allem deutlich, daß er mit der Definition einig gehe. Der chaldäische Patriarch Audo erklärte am 29. Juli 1872 seine Zustimmung, aber er fügte hinzu: „. . . Ich stimme zu unter der Bedingung, daß in Zukunft die gesamten Rechte, Auszeichnungen, Privilegien, Gunsterweise, Gewohnheiten und Traditionen völlig unverändert und unterschiedslos beibehalten werden, die die orientalischen Patriarchen immer besessen haben³⁶.“ Der Patriarch Youssef antwortete am 2. Februar 1872: „. . . Ich glaube an die gesamten Dogmen der katholischen Kirche, einschließlich der Unfehlbarkeit des Oberhauptes der Kirche, des Stellvertreters Christi . . . Aber was die kirchliche Disziplin betrifft, erlauben Sie mir, mit Rücksicht auf die gegenwärtige und zukünftige blühende Entwicklung der katholischen Religion im Orient, und besonders der unierten Kirche, mich für im Gewissen verpflichtet zu erklären, daß ich den Vorbehalt mache, den das Florentiner Konzil so feierlich schon ausgesprochen hat: ‚Salvis omnibus juribus et privilegiis Patriarcharum‘³⁷.“

³⁶ Ibidem, Bd. 53, col. 943.

³⁷ Ibidem, Bd. 53, col. 942.

Die Evangelien im Urteil der neueren Forschung und unsere biblische Katechese

Von Dozent Dr. theol. Gerhard Schneider, Koblenz

1. Grabrede auf die Leben-Jesu-Forschung?

Vor 50 Jahren veröffentlichte Albert Schweitzer seine „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“¹. Er kam darin zu dem Schluß, daß diese Forschung gescheitert sei. In der Tat war die Ernte der historisch-kritischen Jesus-Forschung enttäuschend. Man hatte den historischen Jesus rekonstruieren wollen. Nun mußte man erkennen, daß die Bilder, die man von der Gestalt Jesu entworfen hatte, einander widersprachen. In den Leben-Jesu-Büchern des 19. Jahrhunderts begegnet uns bald der aufklärerische Lehrer der Menschheit, bald das religiöse Genie der Romantik, bald gar der Ethiker im Sinne Kants, hier und da auch der Vorkämpfer sozialer Ideen. Schweitzer hatte empfunden, daß der Jesus der liberalen protestantischen Theologie nicht ein Mensch seiner eigenen Epoche und Umwelt sein konnte. Seinerseits stellte er eine gänzlich von der Erwartung des nahen Gottesreiches bestimmte Verkündigung Jesu als Antwort auf alle offenen Fragen der bisherigen Forschung hin. Aber auch das Jesusbild Schweitzers mußte sich als Geschichtskonstruktion erweisen. So kann man heute dem Urteil begegnen, mit dem Buch aus dem Jahre 1913 habe Schweitzer der Leben-Jesu-Forschung „ein Denkmal gesetzt“, ihr aber zugleich „die Grabrede gehalten“².

2. Literarkritische Evangelienforschung

Zu der Zeit, als Schweitzer sein Urteil über die Leben-Jesu-Forschung fällte, betrachtete man die Evangelien vorwiegend als literarische Erzeugnisse. Sie wurden als Werke der Literatur gewertet, von Verfassern unter Verwendung schriftlicher Quellen geschrieben. In den drei ersten Evangelien selber fand man den Hinweis, wie man zugrundeliegende Quellen rekonstruieren könne. Die drei synoptischen Evangelien stimmen nicht nur in vielem wörtlich überein. Sie haben auch in der Folge der Einzelabschnitte häufig die gleiche Anordnung. Das kann nicht — so folgerte man — auf einer gemeinsamen mündlichen Überlieferung des Stoffes beruhen, aber auch nicht in der wirklichen geschichtlichen Abfolge der berichteten Reden und Ereignisse gründen. Es müsse vielmehr seinen Grund haben in einer gegenseitigen literarischen Abhängigkeit der Ver-

¹ Albert Schweitzer (bis 1913 in Straßburg), Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913 (= 2. Aufl. des Werkes: Von Reimarus zu Wrede, ebd. 1906); 1951.

² Günther Bornkamm (Heidelberg), Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, S. 11.

fasser. Man schloß daraus, die Evangelisten seien voneinander in der Weise abhängig, daß sie gleiche schriftliche Quellen benützt hätten. Daher hat diese Richtung literarisch-kritischer Quellenforschung ihren Namen erhalten. Man spricht von der Benutzungshypothese. Ihr bleibendes Verdienst ist, daß sie die heute fast allgemein übernommene *Zwei-Quellen-Theorie* herausgearbeitet und begründet hat. Nach dieser Theorie haben die Verfasser der beiden späteren synoptischen Evangelien (Mt, Lk) neben dem Markusevangelium eine gemeinsame Quelle benützt, die vor allem Worte und Reden Jesu enthielt. Diese wird daher allgemein Logiquelle bzw. Redequelle genannt³. Matthäus und Lukas verdanken ihr einen großen Teil ihres Stoffes. Die Zwei-Quellen-Theorie führt fast den gesamten Stoff der synoptischen Überlieferung auf zwei Quellschriften zurück, auf Q und auf Mk. Nebenher haben jedoch Matthäus und Lukas weitere Quellen verwendet, die man als Sonderquellen bezeichnen kann. Sie enthielten z. B. den Stoff der Kindheitsgeschichte Jesu.

Wenngleich die Annahme von zwei Hauptquellen der Evangelien hypothetisch ist, kann man doch heute sagen, daß diese Theorie den Textbestand der synoptischen Evangelien am besten erklärt⁴. Sie ist so gut begründet, daß man nicht mehr von einer bloßen Theorie reden kann. Sie bedeutet einen Schritt vorwärts in der Evangelienforschung. Ihre Mängel dürfen dabei nicht übersehen werden. Sie liegen darin, daß die Theorie nicht alles erklären kann, was die Evangelien an Einzelfragen aufgeben. Man sah eben die Evangelien zu sehr im Sinne moderner literarischer Produktion, als Erzeugnis stiller Gelehrtenarbeit. Die Evangelisten wurden vielfach als bloße Redaktoren angesehen, die schriftliche Vorlagen — man möchte sagen: mit Schere und Kleister — zusammenredigierten. Aber man muß diesem Fehler nicht verfallen. Die Theorie konnte die Augen öffnen für weiteres Fragen. Es blieb zu untersuchen: Welche Gesichtspunkte beherrschten die einzelnen Evangelisten bei der Auswahl des Stoffes? Wieweit hat jeder Evangelist den ausgewählten Stoff neu gestaltet? War er nur Redaktor, oder kann man ihn als wirklichen Verfasser seines Werkes bezeichnen? Woher stammen die den Evangelisten vorgegebenen Quellen, und zu welchen Zwecken sind sie geschaffen worden?

3. Formgeschichtliche Forschung

Die genannten Fragen lassen sich mit der nach Quellen suchenden literarkritischen Methode nicht lösen. Sie bleiben nämlich nicht bei dem Vorgang der literarischen Fixierung des Stoffes stehen, sondern dringen

³ Für diese hypothetische Quelle verwendet man das Sigel „Q“.

⁴ Vgl. Alfred Wikenhauser († 1960), *Einleitung in das NT*, Freiburg 1961, S. 172—182.

vor zu dem Prozeß der mündlichen Weitergabe. Das Mk wird in den sechziger Jahren des 1. Jahrhunderts entstanden sein, die Logienquelle schon früher. Das bedeutet, daß der Stoff unserer Evangelien eine Generation lang mündlich tradiert worden ist. Ohne Zweifel haben die Berichte über die Worte und Taten Jesu dabei eine Formung erfahren. Den Prozeß dieser Formung zu erhellen, das „Evangelium vor den Evangelien“ zu finden, hat sich die formgeschichtliche Forschung zum Ziel gesetzt. Ihre Begründer sind die protestantischen Forscher Martin Dibelius, Karl Ludwig Schmidt und Rudolf Bultmann. Der Name „Formgeschichte“ geht auf Dibelius zurück, der seinem 1919 erschienenen Werk den Titel „Die Formgeschichte des Evangeliums“ gab⁵. Das im gleichen Jahr veröffentlichte Werk von Schmidt heißt: „Der Rahmen der Geschichte Jesu“ und läßt im Untertitel erkennen, daß es sich der literarkritischen Schule verpflichtet weiß⁶. Bultmann gab seinem Werk den neutraleren Titel: „Die Geschichte der synoptischen Tradition“⁷. Die formgeschichtliche Methode, die langsam auch in der katholischen Bibelwissenschaft Eingang fand⁸, geht von einer wichtigen Beobachtung aus. Die Evangelien sind keine literarischen Werke aus einem Guß, die einer Schriftstellerpersönlichkeit ihr Dasein verdanken. Sie sind vielmehr Sammelwerke, die aus einer großen Anzahl von kleinen Einzelheiten und Einzelstücken bestehen. Diese Einzelstücke (z. B. Worte Jesu, Gleichnisse, Wunderberichte, Streitreden, Leidensgeschichte) sind durch redaktionelle Verknüpfung zu einem Ganzen verbunden worden. Der einzelne Evangelist hat die Einzelstücke verbunden und dem Ganzen einen Rahmen gegeben. Die Einzelgeschichten und Einzelworte sind tradiertes Gut, das schon vor der schriftlichen Aufzeichnung eine festgefügte Form erhalten hat. Schmidt drückt das so aus: „Die älteste Jesusüberlieferung ist ‚Perikopen‘-Überlieferung, also Überlieferung einzelner Szenen und einzelner Aussprüche, die zum größten Teil ohne feste chronologische und topographische Markierung innerhalb der Gemeinde überliefert worden sind ... Die ältesten Erzähler oder Überlieferer der Jesusgeschichten achteten kaum oder überhaupt nicht auf deren Zusammenhang, sondern waren

⁵ Martin Dibelius († 1947), *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919 (1959).

⁶ Karl Ludwig Schmidt († 1956), *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919.

⁷ Rudolf Bultmann (Marburg), *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921 (1961).

⁸ Eduard Schick (Fulda), *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, Münster 1940; Thaddäus Soiron OFM († 1957), *Die Bergpredigt Jesu*, Freiburg 1941 (1944); Karl Hermann Schelkle (Tübingen), *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT*, Heidelberg 1949. Dazu noch Rudolf Schnackenburg, *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung*, in: *ZfKTh* 85 (1963) 16–32 (mit weiterer Literatur).

ganz eingestellt auf die bildhafte Vereinzelung der Perikopen, wie sie für den Gottesdienst etwas Gegebenes ist"⁹. Die Formung des Stoffes erfolgte nach den Bedürfnissen der Gemeinde, d. h. entweder für den Gottesdienst, für die Unterweisung der Gläubigen, auch schon für die Apologie des Evangeliums, in hohem Maß aber für die Missionspredigt vor Juden und Heiden.

Die Forschung fragt seitdem nach dem sogenannten „Sitz im Leben“ der Gemeinde, der die Formung bedingte. Wie immer die Antwort auf diese Frage im Einzelfall ausfällt, ein Interesse läßt sich dabei nicht ausfindig machen: man überlieferte die Perikopen nicht, um für die Nachwelt urkundliches Material bereitzustellen. Aber ein Interesse findet sich — bei aller Differenzierung — immer: der Stoff wird tradiert um des Glaubens willen. Die Evangelien wollen den Glauben an den Messias und Herrn Jesus wecken oder vertiefen. Die wichtigste Erkenntnis der formgeschichtlichen Forschung ist die, daß die Evangelien ihrer Form nach kein Analogon in der antiken Literatur haben¹⁰. Sie sind keine Biographien nach dem Schema „von der Wiege bis zur Bahre“. Das älteste Evangelium, das nach Markus, hat überhaupt keine Kindheitsgeschichte. Alle Evangelien schließen mit der Erhöhung des Herrn in der Auferstehung, nicht mit dem Kreuzestod Jesu. Sie sind Glaubenszeugnisse. Den synoptischen Evangelien fehlt im Grunde jede Chronologie des Lebens Jesu. Aus ihren Angaben können wir nicht einmal deutlich erkennen, wieviel Jahre das öffentliche Wirken Jesu umfaßte. Dieser vermeintliche Mangel beruht darauf, daß die Evangelien nicht Wißbegier befriedigen wollen. Sie wollen vielmehr in der Person Jesu von Nazareth den Heiland der Menschen verkündigen, den Glauben an ihn befestigen, vertiefen und verbreiten. Damit hängt auch zusammen, daß die Evangelien nicht so sehr individuelle Schöpfungen sind, sondern in ihnen die Kirche redet, aus deren Leben sie erwachsen sind. Die Verfasser reden im Dienst der kirchlichen Verkündigung und treten persönlich ganz zurück¹¹.

Es hat also eine Generation lang „Kirche“ ohne schriftliche Evangelien gegeben. Die Glaubensverkündigung der Apostel hingegen gab es seit dem ersten christlichen Pfingsten. Es ist offensichtlich, daß diese Erkenntnis auf evangelischer Seite zu einer Neubesinnung auf die mündliche Verkündigung der Apostel führen muß. Die katholische Forschung hat gegenüber den Erwägungen der formgeschichtlichen Schule nur insoweit Bedenken anzumelden, als man verschiedentlich bei dem Formungspro-

⁹ Schmidt, a. a. O. S. 317.

¹⁰ Vgl. Karl Ludwig Schmidt, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, in: Eucharisterion (Festschrift für Hermann Gunkel), II (Göttingen 1923), 50—134.

¹¹ Die „Überschriften“ der Evangelien („nach Matthäus“, „nach Markus“ usw.) gehören nicht zum ursprünglichen Evangelientext.

zeß an eine schöpferische Tätigkeit der anonymen Urgemeinde denkt¹². Die Gemeinde hat nämlich die Worte und Taten Jesu nicht „geschaffen“, aber bei der Weitergabe „geformt“. Es ist daran festzuhalten, daß nicht „die Gemeinde“ den Formungsprozeß zustande brachte, sondern deren maßgebliche Glieder. Es waren diejenigen Autoritäten, denen Jesus seine Botschaft anvertraut hatte: die Apostel¹³. Sie konnten als Augenzeugen für die Wahrheit des Berichtes eintreten (vgl. auch App 1, 15-26). Wenn man diese Positionen wahr, bietet die formgeschichtliche Forschung eine entscheidende Ergänzung und Vertiefung der literarhistorischen Betrachtung. Es ist heute fast allgemein anerkannt, daß die Logienquelle ihre Entstehung dem Bedürfnis verdankt, die christliche Gemeinde durch die Worte des messianischen Lehrers Jesus zu unterweisen. Der Stoff der Bergpredigt z. B. sollte ihr das Gesetz des Messias übermitteln. Das Mk hingegen diene vorab der missionarischen Verkündigung. Es will dem heidnischen Hörer die Botschaft von dem wunderwirkenden Gottessohn Jesus predigen. Die beiden späteren synoptischen Evangelien, Mt und Lk, verbinden den Redestoff mit dem Evangelium nach Markus, indem sie den Rahmen des Lebens Jesu im wesentlichen vom Mk übernehmen und durch eine Kindheitsgeschichte erweitern. Hierbei spielt ohne Zweifel ein biographisches Interesse mit, und es wäre falsch, den Evangelisten jede historische Absicht abzuspochen.

4. Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung“

Mehr als die literarische Quellenanalyse hat die formgeschichtliche Forschung den Blick frei gemacht für eine sachgemäße Interpretation der Evangelien. Es ging ihr ja letztlich nicht um die stilistische Form, die es zu erkennen galt, sondern man mußte bei jedem Stück der Überlieferung nach dem Anliegen fragen, das die Gestaltung des Stoffes lenkte. Dabei erkannte man mehr und mehr, daß jedes Stück der Evangelienüberlieferung vor allem auch Glaubensaussage sein will. Man bemerkte deutlicher, daß die „Berichte“ nicht eigentlich um des bloßen Berichtes willen festgehalten worden waren. Nun wurde die Frage gestellt, in welchem Verhältnis der Jesus der Geschichte zum Christus der Evangelien stehe. Der neutestamentlichen Forschung ist seit etwa 20 Jahren durch Rudolf Bultmann immer wieder diese Frage gestellt worden. Bultmann, der von

¹² Vgl. den instruktiven Artikel „Gemeindetheologie“ in: Lexikon f. Theol. u. Kirche², IV (Freiburg 1960) 646–648, von Franz Mußner (Trier), neuerdings auch den Aufsatz des Straßburger Bischofs Jean-Julien Weber, „Formgeschichte“. Wert und Grenzen dieser Methode für das NT, in: Theol. d. Gegenwart 6 (1963) 63–72; abgedruckt auch in: Herder-Korrespondenz 17 (1962/3) 425–429.

¹³ Siehe Franz Mußner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, in: Bibl. Ztschr. Neue Folge 1 (1957) 224–252; bes. S. 240–250.

der „Formgeschichte“ her kommt, hat 1941 in einem aufsehenerregenden Aufsatz die Forderung erhoben, man müsse das NT „entmythologisieren“¹⁴. Er ist nämlich der Ansicht, daß bei der Formung der synoptischen Tradition aus dem jüdischen Propheten Jesus der Messias und Gottessohn Christus geworden sei¹⁵. Der Formungsprozeß habe also das Wesen der Gestalt Jesu verfälscht. Er habe aus dem Menschen Jesus eine mythische Erlösgestalt gemacht, die auf wunderbare Weise Mensch wurde, Wunder wirkte, schließlich von den Toten auferstand und in den Himmel auffuhr. Bultmann sieht in diesen Ereignissen, die wir als übernatürliche Tat Gottes ansehen, fromme Dichtung mythologischer Art. Was soll nun mit diesen „mythologischen Elementen“ in den Evangelien geschehen? Bultmann sagt, sie sollten nicht „eliminiert“, sondern „interpretiert“ werden. Man solle diese Elemente nicht etwa entfernen. Warum nicht? Bultmann ist der Auffassung, sie hätten sehr wohl ihren Sinn. Die Evangelisten hätten sie nicht als geschichtliches Faktum gesehen, sondern nur als Glaubensaussage. Infolgedessen sei jede historische Frage an die Evangelien unberechtigt. Man müsse die mythischen Stücke „existential interpretieren“. Man müsse fragen, was sie *pro me* („für mich“, den Leser und Hörer) zu sagen hätten. Die Auferstehung Jesu z. B. werde nicht berichtet als historische Tatsache, sondern sie sage dem gläubigen Leser, daß Gott den opferbereiten Gehorsam Jesu annehme und anerkenne. Der Leser solle daraus erkennen, daß der Mensch nur in einem ebenso konsequenten Glaubensgehorsam vor Gott zur Anerkennung gelange. Daß solche Anerkennung in einem Letzten Gericht nach einer wirklichen Totenaufweckung geschehe, wollten die biblischen Autoren gar nicht sagen. Den Menschen der Antike habe man eben mit Vorliebe in der Form des Mythos religiöse Aussagen gemacht. Wir moderne Menschen sollten diese Aussagen ebenso existential verstehen.

Es ist klar, daß diese Auffassung einen Angriff bedeutet auf die geschichtliche Gestalt Jesu Christi, wie sie die Evangelien verkünden. Es ist aber nicht schwer zu zeigen, daß das NT nicht nur an der eigentlichen Glaubensaussage, daß Jesus der Gottessohn ist, Interesse hat, sondern auch an seiner menschlich-geschichtlichen Person. Das historische Faktum ist zwar nicht das Ziel der Aussagen. Aber es ist das Fundament, auf dem diese gründen. Paulus sagt, weil er die Tatsächlichkeit der Auferste-

¹⁴ Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der ntl. Verkündigung* (1941), abgedruckt in: *Kerygma und Mythos*, hrsgg. von Hans-Werner Bartsch, I (Hamburg 1948) 15–53. Siehe auch das Bultmannsche Buch: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949 (Hamburg 1962).

¹⁵ In Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments*, ²Tübingen 1954, rechnet die Verkündigung Jesu nur zu den „Voraussetzungen“ der ntl. Theologie (S. V).

hung voraussetzt: „Ist Christus nicht auferweckt worden, so ist euer Glaube nichtig, und ihr seid noch in euren Sünden“ (1 Kor 15, 17). Die Auferstehung wird hier nicht nur existential interpretiert in ihrer Bedeutsamkeit „für uns“. Sie wird als Tatsache gesehen. Nur weil sie das letztere ist, kann sie „für uns“ ihre Heilsbedeutung haben¹⁶.

5. Die Frage nach dem „historischen Jesus“

Bultmanns Entmythologisierungsprogramm hat nicht nur auf katholischer, sondern auch auf evangelischer Seite energischen Widerspruch gefunden¹⁷. Die Frage nach dem historischen Jesus und seinem Verhältnis zum Christus des Glaubens, wie er in den Evangelien bezeugt wird, wurde neu gestellt¹⁸. Seit Albert Schweitzers „Grabrede“ auf die Leben-Jesu-Forschung hatte die Wissenschaft neue „Instrumente“ gefunden, durch die apostolische Verkündigung hindurch den Jesus der Geschichte deutlicher sichtbar zu machen und objektiver darzustellen, als es das 19. Jahrhundert vermochte.

In den Jahren 1922 bis 1928 erschien das umfangreiche vierbändige Werk des Pfarrers Paul Billerbeck¹⁹, das die Traditionen des schriftgelehrten Judentums zusammenstellt, die für die Erklärung des NT ausgewertet werden können. Dieses Werk beleuchtet einmalig das rabbinische Judentum, das ein wichtiger Gesprächspartner Jesu gewesen ist.

Zur gleichen Zeit hat Gustaf H. Dalman sich um die Kenntnis der galiläisch-aramäischen Sprache verdient gemacht, nachdem er bewiesen hatte, daß Jesus diesen Dialekt als Muttersprache gesprochen hat²⁰. Die

¹⁶ Auseinandersetzungen katholischer Theologen mit den Thesen Bultmanns sind gesammelt in: Kerygma und Mythos, hrsgg. von Hans-Werner Bartsch, V (Hamburg 1955); vgl. ferner: F. Mußner, Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments, in: TrThZ 62 (1953) 1–18; Heinrich Fries (München), Bultmann-Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955; Anton Vögtle (Freiburg) und Heinrich Fries, Artikel: Entmythologisierung, in: Lexikon f. Theol. u. Kirche², III (Freiburg 1959) 898–904; R. Marlé, Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments, Paderborn 1959.

¹⁷ Vgl. die Denkschrift der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen: „Für und wider die Theologie R. Bultmanns“, Tübingen 1952.

¹⁸ Eine Sammlung von verschiedenen Beiträgen zur Diskussion bieten die beiden Bände: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsgg. von Ristow und Matthiae, Berlin 1960, und: Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie, hrsgg. von Kurt Schubert (Wien), Wien 1962.

¹⁹ Hermann L. Strack († 1922) und Paul Billerbeck († 1932), Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 4. Bde., München 1922–1928 (Neudruck 1956, dazu zwei Registerbände 1956. 1961).

²⁰ Gustaf H. Dalman († 1941), Die Worte Jesu (1898), ²Leipzig 1930; Ders., Jesus-Jeschua, Leipzig 1922. Siehe neuerdings auch: Matthew Black (St. Andrews, Schottland), An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, ²Oxford 1954.

Sprache Jesu und seiner Umwelt wurde schärfer erfaßt. Damit wurde es möglich, in gewissen Fällen den griechischen Wortlaut der Worte Jesu in seine Muttersprache zurückzuübersetzen. Joachim Jeremias hat das Werk Dalmans vielfach fortgeführt. Er hat gezeigt, daß es sichere Kennzeichen der *ipsissima vox Jesu* gibt, die zugleich beweisen, daß Jesus sich als den gottgesandten Christus wußte²¹. Die Gottesanrede „A b b a“ (Vater!) zeugt von der besonderen vertrauensvollen Gottesnähe Jesu. So hat niemals ein Jude Gott anzureden gewagt. Auch das betuernde „A m e n“ verrät als typische Einleitungsformel von Jesusworten den Anspruch des messianischen Lehrers, der in göttlicher Unfehlbarkeit redet. Es ist also keineswegs so, daß bei der Übersetzung der Herrenworte in die griechische Weltsprache aus dem Menschen Jesus der Gottessohn Christus geworden wäre. Jesus ist der Christus schon in seinen ureigensten Worten.

Im Jahre 1947 wurde unerwartet der Evangelienforschung ein weiteres Werkzeug geschenkt, dessen Bedeutung nicht leicht überschätzt werden kann, die Handschriften vom Toten Meer²². In der Welt der Forschung begann ein unermüdliches Arbeiten. Man gab die Texte heraus, übersetzte und interpretierte sie. Ohne Berücksichtigung dieser Texte kann man heute kaum eine Aussage zu neutestamentlichen Fragen machen, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. Seit die Spekulationen zurückgedrängt wurden und die ernste Wissenschaft — mehr mühselig als sensationell — voranschritt, ist ganz klar geworden, daß Jesu Botschaft ein Novum ist. Sie steht wohl in ihrer Zeit. Aber auf dem Hintergrund dieser Zeit und der Umwelt hebt sich um so deutlicher die einmalige Gestalt Jesu ab. So liegt die Bedeutung der neuentdeckten Handschriften darin, daß sie uns einen Sektor des Judentums aus der Zeit Jesu besser verstehen lehren.

Mit Hilfe der neuen Werkzeuge ist die formgeschichtliche Schule zu Ergebnissen gekommen, die unbestritten sind. Gleichzeitig beginnt dieser Forschungszweig seine Grenzen zu erkennen. Harald Riesenfeld hat 1957 eine Schrift veröffentlicht, die sich mit den Anfängen der Evangelienüberlieferung befaßt. Sie trägt den Untertitel: „Eine Studie zu den Grenzen der Formgeschichte“²³. Riesenfeld redet also von den Grenzen einer Schule, der er selber an hervorragender Stelle angehört. Er weist auf ein

²¹ Joachim Jeremias (Göttingen), Kennzeichen der *ipsissima vox Jesu*, in: Synoptische Studien (Festschrift für Alfred Wikenhauser), München 1953, S. 86—93.

²² Eine knappe Orientierung bietet Kurt Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren, München 1958. Ins Deutsche hat die Schriftrollen übertragen und kommentiert Johann Maier (Wien), Die Texte vom Toten Meer, 2 Bde., München 1960.

²³ Harald Riesenfeld (Uppsala), The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of „Formgeschichte“, London 1957; vgl. dazu

Hilfsmittel hin, das die Formgeschichte bislang fast unbeachtet gelassen hatte. Riesenfeld stellt die Überlieferung der Worte Jesu formal in den Zusammenhang der Zeitgeschichte. Die Juden der Zeit Jesu hatten eine bestimmte Methode, die „Sprüche der Väter“, die man wie die Heilige Schrift schätzte, mündlich zu überliefern. Diese Weitergabe erfolgte mit größter Sorgfalt von Generation zu Generation, bis man die tradierten Worte schließlich im 3. Jahrhundert n. Chr. in der Mischna schriftlich fixierte. Da im NT für das Überliefern der Herrenworte die gleichen Termini gebraucht werden, die das Judentum für den Überlieferungsvorgang bereithielt²⁴, sind wir berechtigt, uns die Übergabe der Herrenworte ähnlich vorzustellen.

Der jüdische Schriftgelehrte, der Rabbi, übergab einem ausgesuchten Jüngerkreis den Memorierstoff. Der Jünger hatte nicht bloß sinngemäß, sondern wörtlich auswendig zu lernen. Der ideale Schüler vergaß dabei kein Jota. Der Stoff war für die Übergabe prägnant formuliert. Da die Übergabe zudem in einem ausgesuchten Kreis erfolgte, war der Stoff von Geschlecht zu Geschlecht wörtlich und vollständig überliefert worden. So entsprach es dem hohen Wert der heiligen Worte. Die Tradition ist also im Judentum nicht Sache der Gemeinde gewesen, sondern die Angelegenheit eines engen Kreises. Übertragen wir diese Verhältnisse auf Jesus und seinen erwählten Jüngerkreis^{24a}! Jesus wird als Rabbi angesehen. Er sammelt Jünger um sich. Er vertraut ihnen seine Lehre an. Viele Sätze wiederholt er ihnen wörtlich. Einen Auftrag zum Nachschreiben seiner Worte hat Jesus den Jüngern nicht erteilt. Sie lernten wie die Schüler der schriftgelehrten Rabbinen. Der Anfang der Jesusüberlieferung liegt somit bei Jesus selbst. Er predigt nicht eine von seiner Person ablösbare Lehre. Er ist vielmehr der von Gott gesandte Offenbarungsträger, der messianische Lehrer. Darum ist sein Wort heilige Lehre. Sie wird gemäß der Anordnung Jesu von den autorisierten Aposteln weitergegeben, und zwar in der einprägsamen Form, in der der Meister gesprochen hat. Sie dient zunächst im Gottesdienst der Gemeinde zur Gegenwärtigsetzung des Herrn. Es ergibt sich die Notwendigkeit, die heiligen Worte des Meisters auch schriftlich weiterzugeben, in erster Linie für den Gottesdienst. Dort wollte man eine schriftliche Sammlung der neuen Lehre Jesu besitzen, wie sie das alte Gottesvolk in der Schrift des AT sein eigen

auch das instruktive Werk seines Schülers B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961.

²⁴ Vgl. die Kommentare zu 1 Kor 11, 23 und 15,3.

^{24a} Vgl. dazu besonders auch Heinz Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (s. Anm. 18), S. 342–370.

nannte. Eine schriftliche Sammlung der Worte Jesu erfolgte zuerst in jüdenchristlichem Milieu. Es entstand die Redequelle (= „Q“). In der jüdenchristlichen Gemeinde spürte man zuerst das Bedürfnis, die Worte des Herrn als neue Heilige Schrift dem AT der Juden gegenüberzustellen (vgl. Mt 5, 21-48). — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Jesus, den die apostolische Verkündigung predigte, kein anderer war als der, der selber diese Predigt veranlaßt hat.

6. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen

Die Forschung hat sich in jüngster Zeit einer Frage zugewendet, die man bisher nicht systematisch behandelt hatte. Da man gelernt hat, in den Evangelisten nicht mehr bloße Redaktoren zu sehen, sondern wirkliche Theologen, die das überkommene Material bedacht haben, stellt man die Frage nach den spezifischen theologischen Auffassungen, die die einzelnen Evangelisten in ihren Werken zur Geltung bringen. Die Worte und Taten des Herrn haben zwar schon in der mündlichen Überlieferung eine Prägung erhalten. Sie haben aber auch nicht selten durch den Evangelisten eine Nuancierung erfahren. Die Lehre unserer Kirche sagt von dieser theologischen Sicht der Autoren, daß sie inspiriert sei; d. h. Gottes Geist gibt ihr nicht nur Legitimität, sondern maßgebliche Autorität. Wie haben die Evangelisten, die nicht bloße Kompilatoren waren, den mündlich und schriftlich vorgegebenen Stoff aus ihrer Sicht heraus pointiert und für ihr Anliegen herausgestellt? Zu den synoptischen Evangelien liegen heute solche Untersuchungen vor, die das Verhältnis von Tradition und Redaktion aufspüren wollen²⁵. Dabei gelingt es dank der heute soliden kritischen Hilfsmittel den Forschern leichter, das besondere theologische Anliegen von Matthäus, Markus und Lukas herauszuarbeiten. Es ist ja wohl providentiell, daß uns die Worte und Taten Jesu in vierfacher Gestalt überkommen sind. Dadurch ist uns die jedes menschliche Denken grundsätzlich übersteigende Gestalt Jesu Christi gleichsam plastisch, von vier Seiten aus, zugänglich. Wir sehen sie nicht flächenhaft, sondern räumlich. Jede der vier Blickrichtungen hat ihre Bedeutung für uns. Matthäus sieht in Jesus den vom AT verheißenen Messias, der der Lehrer seines neuen Gottesvolkes ist. Markus zeigt an den Machttaten Jesu die Gottessohnwürde auf. Lukas, der am meisten literarisch bedacht ist, hat den Worten und Taten Jesu einen Rahmen gegeben, der ein bestimmtes geschichtstheologisches Verständnis verrät. Er setzt als einziger sein Evangelium durch die Geschichte der urchrist-

²⁵ Hans Conzelmann (Göttingen), *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1954 (¹1962); Willi Marxsen (Münster), *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956 (²1959); Wolfgang Trilling (Leipzig), *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig 1959 (²1962).

lichen Mission (Apg) fort. Johannes hat um die Wende zum 2. Jahrhundert noch einmal ein Evangelium geschrieben, um die Gestalt Jesu vor gnostisch-doketischer Mißdeutung zu bewahren. Jesus ist nicht nur der ewige Logos, sondern er ist der fleischgewordene Logos, in dem die Herrlichkeit des Vaters aufleuchtet (Joh 1, 14).

Die Forschung wird sicherlich in den kommenden Jahren auf dem zuletzt eingeschlagenen Weg fortschreiten. Neue Hilfsmittel scheinen sie vor modernistischer Fehldeutung der Gestalt Jesu bewahren zu können.

7. Folgerungen für die Bibelkatechese

Fassen wir nun die Ergebnisse der neueren Evangelienforschung zusammen und ziehen die Folgerungen, die sich daraus für die katechetische Arbeit ergeben.

a) Die biblische Katechese muß erstens die Erkenntnisse der formgeschichtlichen Forschung berücksichtigen. Diese haben uns deutlich gemacht, daß vor den schriftlichen Evangelien das mündlich gepredigte „Evangelium vor den Evangelien“ steht, daß aber aus diesem heraus wiederum „die ureigenste Stimme Jesu“ zu uns spricht. Die Einzelstücke der Evangelien haben, wie man es auszudrücken pflegt, oft einen dreifachen „Sitz im Leben“, einen Platz in der geschichtlichen Situation des Lebens Jesu, einen Platz in der Predigt der Urgemeinde, einen Platz in den heutigen Evangelien. Das Gesagte sei an einem Gleichnis erläutert, das wir Mt 20 finden²⁶, und das gewöhnlich die Überschrift erhält „Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg“. Jesus hat es erzählt in der Auseinandersetzung mit seinen pharisäischen Kritikern. Bei Jesus liegt der Ton auf dem Satz, den der Herr des Weinbergs zum Schluß dem Kritiker sagt, der gemeint hat, er könne mehr Lohn beanspruchen als diejenigen, die erst in der elften Stunde die Arbeit aufgenommen hatten. Der Hausherr sagt: „Ist dein Auge neidisch, weil ich gut bin? (V. 15b)“. Jesus offenbart durch sein Verhalten zu Zöllnern und Sündern die unvorstellbar große Güte Gottes. In der neuen Schulbibel hat das Gleichnis daher die zutreffende Überschrift „Gleichnis vom gütigen Herrn des Weinbergs“ erhalten²⁷.

Der Evangelist Matthäus nun stellte das ihm überkommene Gleichnis hinter ein anderes Herrenwort, das er im Mk (10, 31) fand. Es lautet: „Viele Erste aber werden Letzte sein und die Letzten Erste“ (Mt 19, 30). Der Evangelist betrachtete also das Gleichnis als eine Illustration zu dem Jesuswort, das von der Umkehrung der Rangordnung beim Letzten Gericht

²⁶ Vgl. dazu Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, ³Göttingen 1954, S. 19–24.

²⁷ Katholische Schulbibel (Neubearbeitung der Ecker-Bibel), Düsseldorf 1957, Lektion 190; vgl. Jeremias, Gleichnisse, S. 111, Anm. 1.

redet. Matthäus macht aus der Parabel ein Gerichtsgleichnis (vgl. auch Mt 20, 16a). Im Munde Jesu war es das nicht, — erhält doch jeder Arbeiter den gleichen Lohn. Matthäus will mit dem Gleichnis die Gläubigen warnen im Blick auf das kommende Gericht Gottes. So wendet er das Gleichnis Jesu, das zuerst den Pharisäern galt, auf die Lage der gläubigen Christen an.

Wie soll nun unsere biblische Katechese mit dem Gleichnis verfahren? Welche Prägung soll sie zugrunde legen? Die Praxis der kirchlichen Verkündigung zeigt, daß die Kirche das Gleichnis jedenfalls „auf uns“ angewendet wissen will. Das Gleichnis kommt am Sonntag Septuagesima, zu Beginn der Vorfastenzeit also, zur Verlesung. Damit erhält die Perikope wiederum eine Schwerpunktverlagerung: Die Kirche ruft im Namen des Herrn ihre Kinder zur Arbeit in den „Weinberg Gottes“. Diese Praxis bedeutet doch wohl für uns, daß wir aufgefordert sind, die Worte des Herrn für unsere Situation auszuwerten. Das heißt nun auf keinen Fall, wir dürften die Worte Jesu unsachgemäß „ausschlachten“. Davor muß uns eine Beobachtung bewahren, die wir beim Formungsprozeß des Gleichnisses feststellen konnten. Der Wortbestand der Herrenworte wurde nicht angetastet oder verändert. Vielmehr hat man das Gleichnis zwischen andere Worte Jesu gestellt und ihm so die mögliche Deutung als Gerichtsgleichnis eröffnet. Wir erinnern uns an die Feststellung von Riesenfeld, daß die Überlieferung der Herrenworte in der Urgemeinde überwacht wurde, weil man in ihnen eine heilige Lehre sah. Auch die Evangelisten haben, wie ein systematischer synoptischer Vergleich zeigt, den Bestand der Jesusworte nicht angetastet. Wohl haben sie bisweilen verdeutlichende Zusätze gemacht²⁸ oder Schwerverständliches weggelassen²⁹. Im Erzählungsstoff hingegen waltet eine größere Variationsmöglichkeit³⁰. Vom Katecheten und von den Katechumenen sollte demnach möglichste Treue bei der Wiedergabe der Herrenworte gefordert werden. Man lasse aber dem Lehrer und den Kindern, vor allem den jüngeren unter ihnen, eine gewisse Variationsbreite, wenn es um die Erzählung von Begebenheiten aus dem Leben Jesu geht. Diese Folgerung ergibt sich aus den Erkenntnissen der Formgeschichte. Und vor allem ergibt sich die Forderung, die eigentliche Botschaft einer Perikope zu erfassen, um sie dann bei den

²⁸ Vgl. etwa die bei Mt erweiterte Vater-Anrede im Vaterunser (Mt 6, 9) gegenüber der lukanischen Fassung (Lk 11, 2): „(Unser) Vater (in den Himmeln)“.

²⁹ Siehe etwa Mk 10, 30; demgegenüber läßt Lk 18, 30 die Aufzählung der „irdischen“ Werte weg, ähnlich Mt 19, 29. Vgl. ferner Mk 6, 5 gegenüber Mt 13, 58, und Mk 10, 14 gegenüber 18, 16.

³⁰ Vgl. die Perikope von der Predigt Jesu in seiner Vaterstadt Mk 6, 1–6 mit Mt 13, 54–58 und Lk 4, 16–30. Ähnliches zeigt der Vergleich von Mk 2, 1–12 mit Mt 9, 1–8 und Lk 5, 17–26 sowie der Unterschied zwischen Mk 6, 45–52 und Mt 14, 22–33.

heutigen Hörern zur Geltung zu bringen. Dabei muß sich der Katechet vor einer moralisierenden Verflachung der Botschaft Christi hüten³¹.

b) Wenn wir nun zweitens fragen, welche Lehre das Anliegen Bultmanns für den Bibelunterricht erteilt, so müssen wir ohne Einschränkung sagen: Die Evangelien wollen Glaubensverkündigung sein. Sie sind aus dem Glauben heraus und für den Glauben geschrieben. Wir machen uns dabei nicht die These zu eigen, hinter diesem Christus des Glaubens stehe keine geschichtliche Wirklichkeit. Aber wir dürfen auch nicht meinen, die Bibelkatechese sei eine Geschichtsstunde über Jesus von Nazareth. Bultmanns Protest richtete sich gegen eine solche Historisierung der Glaubensverkündigung, wie sie die liberale protestantische Theologie der Jahrhundertwende betrieben hatte. Diese Art des Religionsunterrichts, wie sie heute noch mancherorts unter dem Deckmantel weltanschaulicher Toleranz betrieben wird, entspricht nicht der Sachlage der Evangelien. Die Bibelstunde muß Glaubensverkündigung sein. Das fordert vor allem zwei Dinge. Der Katechet muß ein gläubiger Mensch sein, dem die Worte des Herrn nicht toter Stoff sind, sondern lebendige Wirklichkeit, die er in der Meditation erfahren hat. Er muß zweitens die Kinder zur Tat, zum gläubigen Ja und zum Beten führen. Nur da, wo der Schüler die Heilsbedeutung der Biblischen Geschichte erkennen kann, wo er merkt, daß diese Ereignisse und Worte ihn selber angehen, da ist das Ziel einer Bibelstunde erreicht³².

c) Drittens haben wir gesehen, daß man heute die Umwelt Jesu besser versteht als um die Jahrhundertwende. Wir können daher auch den Jesus der Geschichte deutlicher erkennen. Wir müssen das für die Bibelkatechese nutzbar machen. Rabbinische Texte, Qumrānschriften und apokryphe Werke sind nicht allen ohne weiteres zugänglich. Dennoch sollte der Katechet sich intensiv über die Zeitgeschichte, die geographische und geistige Umwelt Jesu, orientieren, damit er in der Lage ist, seine darbietende biblische Erzählung sachgemäß zu illustrieren. Wir können heute kein Leben Jesu im Stil des vorigen Jahrhunderts schreiben. Wir wissen aber genauer, wie die jüdische und die römische Gerichtspraxis zur Zeit Jesu aussah, und können so den Prozeß Jesu besser verstehen³³.

³¹ Im Gefolge der Aufklärung hat sich dieses „Moralisieren“ in den Schulbibeln breit gemacht. Die Perikope vom zwölfjährigen Jesus im Tempel erhielt z. B. von Johann Peter Hebel (Biblische Geschichten den Kindern erzählt 1824, Neudruck Frankfurt 1959) die Überschrift: „Jesus, der fromme Knabe“. Die neue Ecker-Bibel gibt der Lektion hingegen von vornherein die Überschrift: „Der zwölfjährige Jesus im Hause seines Vaters“ (Lektion 124). Damit wird die „Botschaft“ der Perikope gekennzeichnet.

³² In vorbildlicher Weise versucht das Handbuch zur katholischen Schulbibel, bearbeitet von Fritz Andreae (Koblenz) und Ludwig Leitheiser (Landau), 2 Bde., Düsseldorf 1960 (1962), diesem Anliegen gerecht zu werden.

³³ Vgl. Josef Blinzler (Passau), Der Prozeß Jesu, Regensburg 1960.

Wir wissen besser, wer die Pharisäer waren und was sie wollten³⁴. Wir kennen die Menschen genauer, die in der Wüste die Ankunft der messianischen Zeit erwarteten, ähnlich wie Johannes, der Vorläufer des Herrn.

Aber nicht nur zur Illustration dient die geschichtliche Fragestellung. Sie hat auch ihren Eigenwert. Durch Jesus Christus ist Gott in der Zeit und in der Geschichte wirksam geworden. Die Botschaft der Bibel ist nicht eine zeitlose Lehre im Sinne einer Philosophie. Sie ist in der Geschichte und in einem bestimmten Land ergangene göttliche Offenbarung. Daher haben die biblischen Bücher, von denen hier die Rede war, ihren Namen bekommen. Evangelium heißt nämlich „gute Nachricht“. Die Evangelien sind nicht nur Glaubensbücher. Sie wollen melden und kundtun, was Gott in der Geschichte getan hat.

d) Schließlich sei noch über die Anregungen gesprochen, die die neueste redaktionsgeschichtliche Forschung dem Bibeld Katecheten geben kann. Sie will die eigene Theologie der einzelnen Evangelisten erarbeiten. Der Katechet muß etwas darüber wissen, weil er die vier Evangelien nicht gleichsam in einen Topf werfen darf. Auch die neue Schulbibel tut das nicht³⁵. Es ist nicht gleichgültig, ob ein Abschnitt bei Mk oder bei Lk steht. Ich muß einen matthäischen Abschnitt anders sehen als eine johanneische Stelle. Ich muß etwas über den Zusammenhang wissen, aus dem die Schulbibel notwendigerweise die Perikope „herausschneiden“ mußte. Die neue Ecker-Bibel gibt darum für jeden Abschnitt den Fundort an, gegebenenfalls auch die Parallelstellen bei den anderen Evangelisten. Der Einzelabschnitt sollte im Zusammenhang des ganzen Evangeliums gesehen werden. Dazu muß man die Vollbibel aufschlagen. So wird der Katechet in der Lage sein, das geisterfüllte Gotteswort der Evangelien als treuer Verwalter Jesu Christi den Menschen von heute zu verkündigen.

³⁴ Wolfgang Beilner, *Christus und die Pharisäer*, Wien 1959; auch Wilhelm Pesch (Hennef/Sieg), *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu. Vergleich mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums*, München 1955; R. T. Herford, *Die Pharisäer*, Köln 1961.

³⁵ Einzig bei den Lektionen der Passionsgeschichte wurde die Eckersche Harmonisierung beibehalten.

Der soziale Sinn des Bußsakraments*

I

Wir sind es nicht gewohnt, von mehreren Sinnen einer Sache zu sprechen. Gleichwohl wissen wir, daß ein und demselben Vorgang ein mehrfacher Sinn innewohnen kann, daß man ihm einen solchen zumessen darf. (Ein Student z. B. kann seinem Studium einen ganz anderen Sinn geben als seine Mutter, die sich die Mittel dafür abdarbt, oder seine Braut, die das Ende dieses Studiums herbeisehnt.)

Auch vom Bußsakrament kann man sagen: es hat nicht nur einen Sinn. Man kann und darf ja einmal vom kultischen Sinn des Bußsakraments sprechen: Es ist, recht gefeiert, zweifellos ein Akt der Preisung und Verherrlichung Gottes¹. Selbstverständlich hat das Bußsakrament auch einen personalen Sinn: Es bedeutet Heiligung, vermittelt erneut oder vertieft weiter das Leben der Gnade; bisweilen bewirkt es Klärung in dem, der es empfängt, tiefere Einsicht bei dem, der es spenden darf — wiederum nur, wo es recht vollzogen wird. Das Bußsakrament hat jedoch mindestens noch einen dritten Sinn, einen sozialen. Dieser Gedanke ist uns nicht eben vertraut. Darum soll ihm im folgenden nachgegangen werden.

II

Die Geschichte der Bußdisziplin erlaubt uns sogar, von einem sozialen Charakter des Bußsakraments zu sprechen.

1. Vor der Durchmusterung dieser Geschichte erscheint jedoch eine Vorbemerkung angezeigt: Wir sprechen — auch im folgenden — gern von „öffentlicher“ und von „privater“ Buße. Mit diesen vertretbaren Bezeichnungen verbinden sich jedoch nicht immer sachgerechte Vorstellungen. Die Spendung des Bußsakraments am Krankenbett — also etwas durchaus Privates im heutigen Verständnis dieses Worts — erschien den Alten als eine öffentliche Angelegenheit, sahen sie diese doch als im Schoß der Gemeinde und auch wegen der Gemeinde geschehend an. Und die heute zumeist geheim, wenn überhaupt ausgesprochene Exkommunikation eines Sünders, also ein zuerst ihn „privat“ treffender Vorgang, hat doch durchaus auch öffentliche Folgen: das Fernbleiben und Fernbleibenmüssen dessen, der sich diese Strafe zuzog, vom eucharistischen

* Der nachfolgend wiedergegebene Vortrag vor der Katholischen und Evangelischen Studentengemeinde in Mainz berichtet über einige Ergebnisse theologischer und seelsorglicher Arbeit zur Erkenntnis und Erneuerung des Bußsakraments. Diese sind zwar — vor allem im Schrifttum K. Rahners, H. Schürmanns und der Priester von Saint-Séverin — bereits niedergelegt und z. T. in den einschlägigen Artikeln der 2. Auflage des LThK zusammengefaßt, jedoch noch nicht genügend bekannt und beachtet.

¹ Vgl. B. Häring: Frohes Beichten. Freiburg/Br. 30.J. (ca. 1962) 23f.

Mahl etwa oder die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses beweisen das hinlänglich². Nach dieser Vorbemerkung kann aber versucht werden, den sozialen Charakter des Bußsakraments aus seiner Geschichte nachzuweisen.

2. In der alten Kirche, bis etwa ins 7. Jh. hinein, hat das Bußsakrament eindeutig und ausschließlich eine soziale Struktur. Es gibt damals keinen Unterschied zwischen individuellem Sakramentsvollzug und der Stellungnahme der gläubigen Gemeinde zu dem, der Sünde tat und Buße tut, wie man ihn heute mit einigem Recht feststellen kann. Bußsakrament und Handhabung der Kirchenzucht sind damals eins. Es gibt nur die Exkommunikationsbuße: Auf die erkannte, bereute und bekannte Kapitalstünde folgen die Verweisung des Sünders in den Büsserstand und seine volle Wiederaufnahme in die Gemeinde nach entsprechender Bußleistung und Bewährung.

In dieser summarischen Feststellung werden in etwa bereits die Stufen benannt, in denen das Bußsakrament damals vollzogen wird; genauer ist darüber folgendes zu sagen: Der Einsicht des Sünders folgt sein privates, spezifiziertes Schuldbekenntnis vor dem Bischof. Dieser läßt ihn zur öffentlichen Buße zu. Bereits das gilt als Gnade, wiewohl damit absolut keine Rekonziliation verbunden ist. Die dem Sünder vom Bischof zugesprochene Aufnahme in den Büsserstand, die öffentliche Kundgabe seines Sünderseins und die Bindung seiner Gliedschaftsrechte geschieht feierlich als erster Akt einer förmlichen Bußliturgie: Der Bischof stellt die Sünder der Gemeinde vor. Sie bekennen noch einmal, jedoch nicht detailliert, ihre Sündigkeit vor der Gemeinde. Dem folgt eine Entrüstungszeremonie dieser Gemeinde. Daran schließen sich eine Mahnrede des Bischofs, die Festlegung der Bußzeit und Bußleistung, gemeinsames Gebet und die Verweisung der Büsser aus dem Gotteshaus bzw. an einen bestimmten Platz in ihm. Die Situation der Büssenden bleibt nun manifest: Sie ist kenntlich am Kleid („Sack und Asche“), dem Platz im Gotteshaus bzw. dem Ausschluß vom eucharistischen Gottesdienst; bisweilen hat der Büsser sich um die Interzession besonders verdienster Gemeindemitglieder zu bemühen (*lapsi!*). Dieser Zustand dauert bis zur — ähnlich feierlichen und förmlichen — Rekonziliation der Büssenden an.

In der Hochpatristik wird es üblich, die Bußzeit zu beschränken, meist auf die Fastenzeit. Die Rekonziliation erfolgt damals normalerweise am Gründonnerstag. Jedoch werden dem Sünder auch nach dieser Wiederaufnahme oft lebenslange Bußfolgen zu tragen aufgegeben: Das Verbot des ehelichen Verkehrs etwa oder die Versagung der Aufnahme in den Klerikerstand (vgl. 2 Tim 3, 2—5; 1 Kor 5, 4 f. über die Sünde und die Behandlung des Sünders in der Urkirche). Die unbezweifelbare Strenge dieses Bußvorgangs gilt als angemessen und heilsam.

Bindung und Lösung, Aufnahme in den Büsserstand und Rekonziliation werden jedoch nur einmal im Leben gewährt, jedenfalls seit Hermas — und das macht den entscheidenden Unterschied zwischen dieser alten und der neuzeitlichen Bußdisziplin aus. Als Begründung für diese Einmaligkeit gibt man zunächst die nahe Wiederkunft des Herrn an, die sittlichen Uernst bei Christen

² Vgl. K. Rahner: Bußdisziplin, altkirchliche: LThK II (1958, 805—815) 805 f.

nicht zulasse bzw. strenge Strafe dafür erheische. Begreiflicherweise tritt diese Begründung im Lauf der Zeit zurück. Bei aller ihrer Strenge ist die alte Kirche in ihrer Bußdisziplin aber erheblich weniger rigoros als die Vertreter mancher Bußhäresien, vor allem des dritten Jahrhunderts, wie etwa Tertullian und die Montanisten. Diese plädieren nämlich für den Dauerausschluß wenigstens der Glaubensabtrünnigen, Ehebrecher und Mörder aus der kirchlichen Gemeinschaft. Aber noch die Synode von Toledo (589) schärft die nur einmalige Bußgewährung für die ein, die durch solche Sünden öffentliches Ärgernis gegeben haben. Natürlich führt diese harte Praxis der Kirche dazu, daß das Bußsakrament vornehmlich auf dem Sterbebett empfangen wird. Als sich die Gemeinden vergrößern und die Laxheit der Christen wächst, wird das Sündenbekenntnis vor dem Bischof unmöglich. Vor allem im Osten bildet sich die Gewohnheit heraus, an seiner Statt einen Mönch zum Beichtvater zu wählen, auch dann, wenn er nicht Priester ist. Im Mönch sieht man nämlich den, der die Eschata vorwegnimmt, also heiligmäßig lebt.

3. In dieser Beichte bei Mönchen liegt wohl — jedoch nicht sicher — der Grund für die entscheidende Änderung der Bußdisziplin (nicht der Bußtheologie!); sie setzt im 7. Jh. ein und verbreitet sich von Irland und Schottland aus rasch über den Kontinent: Das Beichten bei Mönchen war jederzeit möglich. Man ging sie auch als Seelenführer, ja als Berater überhaupt gerne an. Das legte es nahe, die Bußgewährung nicht mit lebenslangen Folgen zu verbinden und auch andere als die Kapitalsünden dem Bußgericht zu unterwerfen. Von daher kam es vermutlich zu jener häufigeren Gewährung der Rekonziliation, die uns Heutigen selbstverständlich ist. Auch die differenziertere Bußauflage wurde so notwendig; die Bußbücher wollten den Beichtvätern dazu und dabei helfen. Immer mehr also entwickelt sich das Bußsakrament seit dem 8. Jh. zur Beichte, Bekenntnis bzw. Befragung und Lossprechung vereinigen sich. Es ist der einfache Priester, dem man beichtet³.

Freilich ist die soziale Struktur des Bußsakraments auch bei dieser Praxis nie ganz zugedeckt und vergessen worden: Der Vollzug des Bußsakraments galt immer als „kirchliche Sache“, gerade auch, als man in seinem priesterlichen Spender den Vertreter der Kirche schlechthin erblickte. Heute noch wird die Lossprechung erst dann gewährt, wenn der Bekennende zuvor von etwaigem Kirchenausschluß befreit worden ist. Die erhobene Hand des Priesters bei der Lossprechung ist nachweislich nicht etwa Vorbereitung auf das Kreuzzeichen beim Aussprechen der eigentlichen Absolutionsformel, vielmehr ein Restgestus; er erinnert an die Handauflegung, unter der einst der Reuige wieder in die heilige Gemeinschaft eingeführt wurde. Auch die heutige indikativische Lossprechungsformel zeigt, daß hier der Priester als bevollmächtigtes Glied und als Diener der heiligen Kirche tätig ist. Wenigstens unterschwellig ist bei Empfänger und Spender des Bußsakraments in seiner heutigen Form das Wissen vorhanden: hier ereignet sich kein zweiseitiges Geschehen, vielmehr (auch) Begegnung mit dem Herrn, der ja bei den zweien oder dreien ist, die in seinem Namen zusammenkommen (Mt 18, 20); die gewährte Rekonziliation fügt den

³ Vgl. a. a. O. 806—815; Gemeinschaft der Priester von Saint-Séverin (Hg.): Die Beichte Paderborn 1959, 71—77.

Sünder nicht nur wieder in die Gemeinschaft der Gott Nahen, sondern auch in die der konkreten Kirche ein.

Die „alte“ Bußdisziplin, ja Bußliturgie lebte und lebt daneben fort. Noch karolingische Synoden verpflichteten dazu, sie wenigstens denen gegenüber anzuwenden, die sich ein *scandalum* zuschulden kommen ließen. Den Büsserstand gab es noch im 13. Jh. Er wurde vor allem von den Pilgern dargestellt, die büßend zu oft fernen Heiligtümern wallfahrteten und wallfahren mußten. Noch heute enthält das *Pontificale romanum* eine der geschilderten alten ganz nahe Bußliturgie. Sie setzt sich zusammen aus den beiden Teilen: *de expulsiōe publice poenitentium ab ecclesia* (für den Aschermittwoch vorgesehen) und *de reconciliatiōe poenitentium* (am Gründonnerstag vorzunehmen). Der urtümliche Charakter dieser Bußfeier erhellt bereits aus der Tatsache, daß dieser Ritus beim Pönitenten, aber auch beim Bischof Tränen voraussetzt, ja vorschreibt⁴. Gewisse Anklänge an diese Hochform der Bußliturgie sind die „offene Schuld“, die Generalabsolution, die — neuerdings verminderten — Gebete vor der Austeilung der heiligen Speise während der Eucharistiefeier und schließlich die Gebete vor der Beichtabsolution⁵.

Ein Überblick über die Geschichte des Bußsakraments erlaubt also die Feststellung: Das Bußsakrament besitzt sozialen Charakter. Dieser ist ihm nicht verlorengegangen, wenngleich er bei der heutigen Beichtpraxis nicht leicht zu erkennen und vielen Beichtenden, ja wohl auch Beichtvätern nicht bewußt ist.

III

Hinter dieser wechsellvollen Geschichte der Bußdisziplin werden aber ein ganz bestimmtes kirchliches Selbstbewußtsein und eine im Prinzipiellen feste Spekulation über das Bußsakrament sichtbar. Beide lassen sich in drei Grund-Sätzen einigermaßen aussagen⁶:

1. Die Kirche ist sich bewußt, als ganze heilig zu sein. Sie versteht sich als Gemeinde der aus der sündigen Welt in die Vergebung der Sünde und die Gemeinschaft mit Gott Gerufenen, die die wirksame Gegenwart Christi und seiner Gnade inmitten dieser Welt darstellt. Die volle und echte Einheit mit ihr erscheint der Kirche als Einheit mit Gott.

2. Die Kirche weiß sich dazu bevollmächtigt, alle das Heil berührenden Fragen des christlichen Lebens in Sinn Christi und an seiner Statt verbindlich zu lösen (vgl. Aug. in Jo. tract. 6, 7: „*Ipse (sc. Christus) est qui baptizat.*“⁷). Das heißt in diesem Zusammenhang: Die Kirche versteht ihr Handeln am Sünder als heilsam für diesen, angemessen für sich selbst und bedeutsam vor Gott.

⁴ *Pontificale romanum*, summorum Pontificum iussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum. Mechliniae o. J. (ca. 1958) 611—630: de expulsiōe...; 630—648: de reconciliatiōe...; vgl. A. Dold: Eine alte Bußliturgie aus codex vaticanus latinus 1339: JLv 11 (1931) 94—130.

⁵ Vgl. K. Rahner: Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament: Schriften zur Theologie II. Einsiedeln-Zürich-Köln (©1961, 143—183) 171—175.

⁶ Vgl. a. a. O. 144—161; 175—183.

⁷ PL 35, 1428.

3. Die prinzipiell und ontisch heilige Kirche birgt nämlich in sich auch solche, die nach ihrer Taufe und trotz ihres Glaubens Sünde taten und Sünder geworden sind.

Da die Kirche Sünder und Sünde als Fremdkörper und Störung empfindet, kann sie beide nicht mit Gleichgültigkeit übergehen. Sie muß ausdrücklich zu ihnen Stellung nehmen. Dafür bieten sich grundsätzlich zwei Möglichkeiten an:

a) die Verwerfung, der dauernde Ausschluß (wenigstens) des „kapitalen“ Sünders;

b) die Wiederaufnahme des reuigen Sünders nach Erweis der Abkehr von der Sünde zu rechtsbeschränkter oder wieder vollberechtigter Gliedschaft.

Die Kirche hat sich für die zweite dieser Möglichkeiten entschieden; sie ist also nicht nur die heilige Kirche, sondern auch die Kirche der Sünder, wenigstens der Sünder, die zur Buße bereit sind und Buße tun.

Dieses kirchliche Selbstbewußtsein und Bußverständnis spricht bereits aus jenen vier Schriftstellen, die als für das Bußsakrament besonders bedeutsam angesehen werden dürfen: 1 Kor 5, 3 f; Mt 16, 18 f; 18, 18; Jo 20, 22. Zusammengenommen besagen sie nämlich dies: die heilige Gemeinde handelt in Christi Namen, vor Gott verbindlich, am Sünder. Ihre bevollmächtigten Glieder dürfen die dem Sünder durch Glaube und Gnade zustehenden Gliedschaftsrechte binden und lösen. Diese beiden Vollmachtsakte sind Phasen einer Aktion. (Beweis für den letzten Teil dieser Aussage ist vor allem die Tatsache, daß die Jo-Stelle in der Väterzeit viel weniger als die anderen, vorab die beiden Mt-Stellen, zur Begründung des Bußsakraments und der Bußdisziplin herangezogen wird⁸.)

Seit die Theologie die Siebenzahl der Sakramente lehrt (und das ist etwa seit dem 12. Jh. der Fall), führt sie das Bußsakrament stets explizit unter diesen sieben Sakramenten auf⁹.

Das Bußgeschehen wird von der systematischen Theologie stets als partnerschaftlicher, als sozialer Vorgang angesehen. Der Anteil beider daran sichtbar Beteiligten gilt als notwendig für das Zustandekommen des Bußsakraments.

Das Hoheitswort der Kirche über den Sünder wird bis zu Thomas v. Aquin oft deklaratorisch gedeutet; es gilt nur als die offizielle Erklärung der gottgewirkten Sündenvergebung, wird jedoch als objektiv und subjektiv notwendig angesehen. Andere vorthomasische Theologen sprechen dem Wort und Handeln der Kirche jedoch echte und jenseitige Bewirkungskraft zu, näherhin meist die Vergebung des ewigen und die Minderung des zeitlichen Schuldreals. Seit Thomas wird die Verschränkung der Akte des reuigen Sünders und der rekonzilierenden Kirche, ihr unauflösliches Ineinander stärker betont. Die individuelle Bekehrung des Sünders geschieht nach dieser Theologie bereits unter dem Einfluß der „Kraft der Schlüssel“, sie ist von vornherein auf den sakramentalen Vergebungszuspruch hingeordnet. Umgekehrt gelten dieser Theologie die Akte des Sünders, vorab sein reuiges Sündenbekenntnis, als die notwendige „Materie“ für das Zustandekommen des Bußvorgangs.

⁸ Vgl. K. Rahner: Bußsakrament: LThK (a. a. O., 826–838) 829–832.

⁹ Vgl. a. a. O. 826 f; 832.

In diesem Zusammenhang beschäftigt sich das theologische Denken also nicht mit der Frage, ob die Vergebung schwerer Schuld auch direkt und individuell, ohne Dazutun und Dazwischentreten der Kirche erfolgen könne. Die theologische Spekulation zum Bußsakrament setzt es als selbstverständlich voraus, daß beim gläubigen Glied der Kirche — dessen Weg sie ja zunächst vor Augen hat — Reue und Umkehr nach schwerer Sünde auf das Sakrament bezogen sind und daß für ein solches Vergebung der Schuld eine Wirkung des Sakraments ist. Kontrovers sind innerhalb dieser nachthomasischen Theologie die Fragen nach Art und Intensität der Reue, die der Sünder in den Bußvollzug einzubringen habe: Genügt die „*attritio*“, die nur anfanghaft übernatürliche, mehr fürchtende als liebende Reue, oder ist „*contritio*“, Bereuen um Gottes und seiner Liebe willen erforderlich? Ist anderes als *attritio* dem Menschen überhaupt möglich und wird diese als ihm allein mögliche „Leistung“ nicht stets erst durch die ontisch heilige Kirche in die *contritio* umgeformt?¹⁰

Auch für die neue spekulative Theologie ist das Bußsakrament also zutiefst Exkommunikationsbuße geblieben, wenn nicht dem Wort, so doch der Sache nach. Auch sie wertet noch jede, auch die „läßliche“ Sünde eines Kirchenglieds als Niveausenkung, als Schädigung der Gesamtkirche¹¹. Eine schwere Sünde bedarf deshalb auch nach dieser Theologie der Feststellung, Offenbarung (= Beichtpflicht) als des Bindens, der Vergebung (= Lossprechung) und Bestrafung (= Bußauflage) als des LöSENS durch die kirchlichen Vollmachtsträger; bei läßlicher Sünde ist all das möglich und angebracht.

Dennoch kann man sagen und muß man zugeben: Der soziale Charakter des Bußsakraments ist der verkündenden Theologie und dem Glaubensbewußtsein aus dem Auge gekommen; sosehr, daß wir ihn heute mühsam und staunend „wiederentdecken“ müssen¹².

Einige Antriebskräfte dieses bedauerlichen Vorgangs sind uns bekannt: das Schwinden des kirchlichen Gemeinschaftsbewußtseins überhaupt; die germanisch-keltische Sündenangst; Aufklärungsstolz und Individualismus; die wenig „soziale“ Formgebung der Ohrenbeichte; andere bedürften ausführlicherer Darstellung, z. B. die reformatorische und die gegenreformatorische Bußkatechese. Doch ist diese Frage schließlich nur von historischem Interesse.

IV

Für die gegenwärtige pastorale Praxis bedeutsam ist jedoch eine andere Frage: Wie können der soziale Charakter, die soziale Funktion des Bußsakraments wieder ins allgemeine Bewußtsein gehoben werden?

1. Das wäre einmal möglich durch eine offiziell, „von oben“ angeordnete oder wenigstens angebotene Änderung der heutigen Form des Bußsakraments, der privaten Beichte.

¹⁰ Vgl. a. a. O. 832—837; K. Rahner: Vergessene Wahrheiten..., a. a. O. 161—175.

¹¹ Vgl. K. Rahner: Vergessene Wahrheiten..., a. a. O. 147.

¹² Vgl. K. Rahner: Beichtprobleme: Schriften zur Theologie III. A. a. O. 1962, 227—245; I. Jungnitz: Vor dem Gitter. Gedanken zum Beichterlebnis: Der Seelsorger 32 (1962) 290—331; Z. Alszeghi: Carità ecclesiale nella penitenza cristiana: Greg 44 (1963) 5—31.

Eine solche Änderung schlug J. B. Hirscher bereits vor gut 140 Jahren vor: Er verlangte, daß wenigstens schwerwiegende Vergehen vor der Gemeinde eingestanden und von der Gemeinde zur Kenntnis genommen werden müßten. Er meinte, daß für läßliche Sünden die öffentliche Beichte wenigstens erlaubt sein solle. Er versprach sich davon Wachstum im brüderlichen Geist unter den Gläubigen und spürbaren geistlich-sittlichen Aufschwung¹³. Wer je eine *correctio fraterna* im kleinen Kreis erlebt hat, wird Hirschers Vorschläge zumindest als erwägens-, wenn nicht erprobenswert ansehen.

Hier und da werden sogar bereits Versuche in dieser Richtung unternommen. Vor allem aus einzelnen Gemeinden Frankreichs kommt die Nachricht, daß man dort — z. B. in Nachmittagsandachten der Fastenzeit — gemeinsam eine sozial ausgerichtete Gewissenserforschung hält, der ein allgemeines Sündenbekenntnis folgt. Daran schließen sich eine priesterliche Mahnrede mit Betonung der Gemeinschaftsbedeutung von Sünde, Buße und Gnadenstand sowie eine allgemeine Bußauflage und der Vergebungszuspruch, daran, wenn nötig, das private Beichten schwerer Schuld mit eigner Bußauflage vor der besonderen Absolution¹⁴.

Es darf schließlich in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, daß die wachsende Erkenntnis über die Mahlgestalt des eucharistischen Opfers, die spürbar erleichterten Nüchternheitsbestimmungen und die deshalb steigende „Kommunionfreudigkeit“ unserer Gemeinden in etwa bereits wieder einen „Büßerstand“ unter den Teilnehmern der (sonntäglichen) eucharistischen Feier kenntlich machen: Wer nicht zur heiligen Speisung schreitet, dekuviert sich bereits weithin; er bekundet sein „Exkommuniziertsein“, seine sündenbewirkte Nichtberechtigung, das eucharistische Brot zu empfangen.

Es scheint also durchaus denkbar, daß in absehbarer Zeit kirchenamtlich, etwa durch das II. Vaticanum, Anstöße zu einer wieder mehr sozialen Gestaltung des Bußsakraments gegeben werden.

2. Unabhängig davon ist es aber schon jetzt möglich und empfehlenswert, bei der privaten Beichte den sozialen Sinn des Bußsakraments deutlicher als bisher zutage treten zu lassen. In diese Richtung weist es bereits, wenn dem einzelnen Sünder seine Sünde nicht mehr als Sache erscheint, die ihn allein betrifft und die er allenfalls noch mit Gott auszumachen hat, wenn er seine Schuld vielmehr als Schädigung der Gemeinschaft der Heiligen ansieht, der er im Glauben zugehört, als seinen Anteil an jener Menschheitsschuld, die bereits an Adam urbildlich bestraft wurde, an der also seine Zeitgenossen und Nachfahren tragen werden, ja, die bereits seine Altvorden mitbelastete.

¹³ J. B. Hirscher: Öffentliche Beichten werden in Vorschlag gebracht: ThQ 3 (1821) 682—699; vgl. dazu: W. Nastainczyk: Johann Baptist v. Hirschers Beitrag zur Heilpädagogik. (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, Heft 11.) Freiburg/Br. 1957, 13; 30 f.

¹⁴ Vgl. Gemeinschaft der Priester...: Die Beichte, 163—172; H. Schürmann: Osterfeier und Bußsakrament: LJ 8 (1958) 11—18; (o. Vf.) Die liturgische Erneuerung des Bußsakraments: HK 13 (1958/59) 297—304; (o. Vf.) Sinn und Möglichkeit einer liturgischen Erneuerung des Bußsakraments: a. a. O. 14 (1959/60) 180—189.

Ähnliches geschähe da, wo ein Sünder „seine“ Reue als etwas ansähe, was er neben Gott den Brüdern verdankt, die fürbittend und als Verdiente für ihn eintreten.

Sozial wäre dann auch die Selbsteinschätzung eines Priesters, der seine Beichtväterlichkeit und Absolutionsvollmacht nicht nur als Amtsgewalt ansähe, vielmehr vorab als ihm anvertrauten Dienst, den er im Namen Gottes und der Kirche ausüben darf, „Gott zur Ehre und den Menschen zum Heil“.

Es wäre sicherlich auch heilsam, für die Gemeinde und den Sünder selbst, wenn dieser von der Beichtgelegenheit nicht leichtfertig Gebrauch machte, wenn er der Beichte einen privaten Büßerstand vorausschickte, eine Zeit der Prüfung des eignen Umkehrwillens, der Bewährung des gemachten „Vorsatzes“, kurz: eine Zeit des neuen Lebens¹⁵. (Mit dieser Feststellung soll jedoch die alte kirchliche Meinung und Praxis nicht angefochten werden, daß dieser oder jener Sünde so rasch als möglich ein reuiges Bekenntnis und die Beichtabsolution folgen sollten.)

Dem Bußsakrament subjektiv einen sozialen Sinn geben hieße endlich und vor allem dies: daß der Sünder seine Beichte als Umkehr wertet, als Beginn neuen Lebens, das sich in der Gemeinschaft zu manifestieren und zu bewähren hat.

Ein Weg zu solcher Sicht und Haltung könnte die „soziale“ Bußauflage sein, die man sich vom Beichtvater erbittet bzw. selbst der von ihm benannten zufügt: Wenn „Buße“ nach der Beichte tatsächlich Wiedergutmachung ist, z. B. die Gestalt einer Gabe hat oder ein Wort der Liebe an den ist, dem der Sünder Unrecht tat, Zeichen der Umkehr also, dann hat das dauernde Folgen für die Gemeinschaft, wahrnehmbare und übernatürliche¹⁶.

So zeigt sich: Unsere Verkündigung über das Bußsakrament und unsere subjektive Bußpraxis haben noch große Aufgaben zu erfüllen, soll dessen sozialer Sinn wieder mehr bewußt gemacht und beachtet werden¹⁷.

Privatdozent Dr. Wolfgang Nastainczyk, Mainz

¹⁵ Vgl. K. Rahner: Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte: Schriften zur Theologie III. A. a. O., 211—225.

¹⁶ Vgl. K. Rahner: Beichtprobleme. A. a. O. 240—245.

¹⁷ Als gute Hilfe dazu können viele Teile aus: G. Hopfenbeck: Beichtseelsorge. Werl 1958; K. Tilmann: Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben. (Klärung und Wegweisung, Band 3.) Würzburg 1961; J. Bommer: Von der Beichte und vom Beichten. Luzern und München 1962, vor allem 109—125, dienen.

Der Rücktritt des Kirchenvorstandes

Es kommt in der Praxis gelegentlich vor, daß die gewählten Mitglieder eines Kirchenvorstandes, etwa wegen Zwistigkeiten mit dem Pfarrer, geschlossen ihren Rücktritt erklären. Was ist juristisch von einer solchen Erklärung zu halten und welches sind die rechtlichen Konsequenzen?

Der Kirchenvorstand ist seinem Ursprung nach eine Institution staatlichen Rechts. In den preußischen Nachfolgestaaten — von diesen soll hier allein die Rede sein — gilt als Rechtsgrundlage das preußische Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens vom 24. Juli 1924 (PrGS S. 585) — KVG —. Einzelne Bistümer haben Teile dieser staatlich-rechtlichen Regelung, z. B. über Wahl, Zusammensetzung und Aufgaben des Kirchenvorstandes, in das Diözesanrecht übernommen und, soweit zulässig, ausgestaltet (vgl. z. B. Kölner Diözesansynode, Dekr. 1069 ff.; Aachener Diözesanstatuten, Art. 671 ff.; Essener Synodalstatuten, Dekr. 701 ff.; Trierer Synodalstatuten, Art. 513 ff.). Die Wahlen zum Kirchenvorstand sind eigens in einer von den bischöflichen Behörden in Preußen erlassenen Wahlordnung vom 20. Dezember 1928 — WO — geregelt.

Der Kirchenvorstand hat kein Selbstauflösungsrecht. Nach § 18 S. 1 KVG kann ihn nur die bischöfliche Behörde wegen wiederholt gröblicher Pflichtverletzung auflösen. Sie muß mit der Auflösung sofort Neuwahlen anordnen (§ 18 S. 2 KVG). Ein Selbstauflösungsrecht würde auch dem Prinzip widersprechen, daß stets für eine geordnete Verwaltung des Kirchenvermögens gesorgt sein muß. Die Rücktrittserklärung allein befreit somit die Mitglieder des Kirchenvorstandes nicht von ihrer Amtsstellung.

§ 6 KVG kann im Falle einer gemeinsamen Rücktrittserklärung aller Kirchenvorstandsmitglieder nicht angewandt werden. Nach dieser Vorschrift entscheidet über die Amtsniederlegung von Kirchenvorstandsmitgliedern der Kirchenvorstand (§ 6 Abs. 3 KVG). In seinem Beschluß hat der Kirchenvorstand vor allem darüber zu befinden, ob die für die Amtsniederlegung vorgebrachten Gründe „erheblich“ im Sinne von § 6 Abs. 1 KVG sind. Für diese Beschlußfassung sind jedoch, wenn die Rücktrittserklärung *in pleno* erfolgt, keine Kirchenvorstandsmitglieder mehr vorhanden. Alle, die ihre Amtsniederlegung erklärt haben, sind nach § 13 Abs. 3 KVG von der Beratung und Abstimmung ausgeschlossen. Der Pfarrer allein kann über die Amtsniederlegung nicht entscheiden, weil der Kirchenvorstand nach § 2 KVG als kollegiales Organ verfaßt ist. Es liegt nun nahe, die gewählten Ersatzmitglieder (Art. 6 Ziff. 4 WO) entsprechend § 8 Abs. 2 KVG für die Beratung und Beschlußfassung heranzuziehen. Ersatzmitglieder erlangen ihr Amt als Kirchenvorsteher erst mit der Einführung und Verpflichtung nach Art. 16 Ziff. 3 WO (vgl. auch Hauke-Krautscheid, Die Wahlordnung für die katholischen Kirchengemeinden der preußischen Diözesen, 3. Aufl., Köln 1957, Anm. 5 u. 6 zu Art. 16 WO); vorher können sie weder an Beratungen noch an Beschlüssen mitwirken. Eine Einführung und Verpflichtung ist aber erst möglich, nachdem der Kirchenvorstand das Rücktrittsangebot der im Amt befindlichen Mitglieder nach § 6 Abs. 3 S. 1 KVG angenommen hat. Anderenfalls wären mehr Kirchenvorsteher vorhanden, als das KVG in § 3 vorsieht (vgl. im einzelnen

Hauke-Krautscheid, Wahlordnung, Anm. zu § 3 KVG). Demnach ist es unzulässig, daß der Pfarrer in einer auf die Rücktrittserklärung folgenden Kirchenvorstandssitzung zunächst die noch vorhandenen Ersatzmitglieder verpflichtet und dann das Rücktrittsgesuch zur Beratung und Entscheidung stellt. Nun könnte man hiergegen einwenden, daß diese Überzahl von amtierenden Kirchenvorstehern praktisch nur für die Dauer der Beratung und Beschlußfassung über den Rücktritts Antrag des alten Kirchenvorstandes vorhanden ist. Abgesehen davon, daß dies an dem rechtlichen Tatbestand nichts ändert, ist zu bedenken, daß die verfrüht eingeführten Ersatzmitglieder sowohl hinsichtlich des gesamten alten Kirchenvorstandes als auch einzelner Mitglieder desselben zu dem Ergebnis kommen können, daß die Rücktrittsgründe nicht „erheblich“ sind. Im Falle der Amtsniederlegung eines ganzen Kirchenvorstandes zeigt sich somit eine Lücke im KVG, die durch § 6 KVG nicht geschlossen werden kann.

Auch die bischöfliche Behörde ist rechtlich nicht in der Lage, den Kirchenvorstand aufzulösen; die Rücktrittserklärung als solche bildet keine gröbliche Pflichtverletzung im Sinne von § 18 S. 1 KVG. Hauke-Krautscheid (Wahlordnung, Anm. 4 zu § 6 KVG) wollen bei Amtsniederlegung des ganzen Kirchenvorstandes § 19 KVG anwenden. Ein Verwalter kann jedoch nur bestellt werden, wenn „die Wahl der Mitglieder (des Kirchenvorstandes) überhaupt nicht zustandekommt oder der nach Auflösung (§ 18 KVG) neu gewählte Kirchenvorstand wieder aufgelöst werden muß“. Beide Alternativen liegen hier nicht vor.

Das Wahlrecht des KVG ist bestrebt, eine kontinuierliche Arbeit des Kirchenvorstandes sicherzustellen (vgl. insbesondere § 8 KVG). „Wahlen außer der Regel“ sind zu vermeiden (vgl. Hauke-Krautscheid, Wahlordnung, Anm. 5 zu § 8 KVG). Im geschlossenen Rücktritt eines Kirchenvorstandes kommt jedoch eine so erhebliche Vertrauenskrise zum Ausdruck, daß es angebracht erscheint, in diesem Falle von dem Prinzip der Kontinuität, das hier ohnehin seinen Sinn verliert, abzugehen und eine *Neuwahl des Kirchenvorstandes* anzuordnen. Dies entspricht auch den im staatlichen Leben anerkannten demokratischen Gepflogenheiten, die im Rahmen der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen des KVG durchaus Geltung beanspruchen dürfen. In den meisten Fällen, insbesondere wenn interne Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde die Amtsniederlegung veranlaßt haben, empfiehlt es sich, bei der Neuwahl entsprechend Art. 17 Ziff. 1 und 3 WO zu verfahren und damit den alten Kirchenvorstand ganz aus der Vorbereitung und Durchführung der Wahl herauszuhalten. Über Einsprüche im Zusammenhang mit der Neuwahl entscheidet die bischöfliche Behörde in letzter Instanz (Art. 13, 14 Ziff. 1 WO). Die Anrufung staatlicher Behörden ist ebenso ausgeschlossen wie der Rechtsweg zu den staatlichen Verwaltungsgerichten. Der alte Kirchenvorstand bleibt bis zur Einführung und Verpflichtung der aus der Neuwahl hervorgehenden Kirchenvorsteher im Amt (§ 8 Abs. 1 S. 4 KVG).

Referendar Manfred Baldus,
Institut für Kirchenrecht der Universität Köln

Eine neue „deutsche“ Einleitung in das Alte Testament¹

Zunächst, ja grundsätzlich ist es zu begrüßen, daß wir seit Anfang 1963 nun endlich im katholischen Raum auch die lang genug und schmerzlich entbehrte Einleitung in das Alte Testament besitzen, die den Erkenntnissen der modernen Bibelwissenschaft Rechnung trägt. Endlich ein Gegenstück zur Einleitung in das Neue Testament von Wikenhauser! Doch schon gleich gilt es einen Unterschied anzumerken. Während es Wikenhauser 1953 noch gelang, in einem Wurf eine Einleitung in das NT vorzulegen, die auf der Höhe der Forschung steht, handelt es sich bei dem vorliegenden Werk um eine Gemeinschaftsarbeit von neun französischen Exegeten, die nunmehr in deutscher Übersetzung vorliegt.

Eine Gemeinschaftsarbeit ist bei dem umfangreicheren AT, bei der Hinzunahme der allgemeinen Einleitungsfragen, die das Buch auf die doppelte Seitenzahl von Wikenhauser anwachsen ließ, schon eher zu verstehen und leichter zu rechtfertigen. Und doch leidet notwendig die Einheitlichkeit der Bearbeitung und die Geschlossenheit des Erreichten darunter, selbst dort, wo man sich wie hier bemüht hat, nach klaren und festen Prinzipien ans Werk zu gehen. Das wolle man nicht schon als falsche unberechtigte Kritik auffassen!

Über Anlage und Inhalt des Werkes ausführlich zu handeln, erübrigt sich, denn das Thema legte sie den Bearbeitern sozusagen zwangsläufig auf. Ausführlicher, als man es sonst gewohnt ist, wird auf den Seiten 69–166 über Handschriften, Text-, Literar- und historische Kritik, auf den Seiten 167–209 über die katholische Exegese des AT informiert. Ungewöhnlich ist es, vor der speziellen Einleitung in den historischen Rahmen der Bibel eingeführt zu werden (S. 216–272), wofür man jedoch sehr dankbar sein wird. Bezweifeln möchte ich allerdings, ob es notwendig ist, nach den langen speziellen Einleitungen zu den einzelnen Büchern am Schluß noch einen Abschnitt „Entstehung des AT“ (S. 769–818) anzufügen, in dem die Entstehung der atl. Schriften in den Rahmen der Geschichte Israels eingebaut wird. Das Wissen darum sollte sich doch eigentlich aus den vorgelegten besonderen Einleitungen ergeben.

Insgesamt ist zu sagen, daß die Bearbeiter vom heutigen Stand der Bibelwissenschaft her an ihre Aufgabe gegangen sind und mehr oder weniger geschickt den Leser in die moderne Problematik der Einleitungsfragen einführen. Es sind im guten Sinne fortschrittliche Exegeten und Theologen, die hier am Werk sind, deren Geleit in die atl. Literatur man sich ruhig anvertrauen kann. Das soll nicht heißen, als ob alle Mitarbeiter mit dem gleichen Geschick und der gleichen Akzentsetzung ihre Aufgabe gelöst hätten. Am besten scheint mir die Behandlung des Pentateuch durch den Pariser Professor Cazelles (S. 275–376) und der „früheren“ prophetischen Bücher (Jos, Ri, Sam, Kg) (379–458) von Delorme (Annecy) gelungen zu sein. Neben den Fragen des Inhalts, der literarischen Gestalt, der Geschichte der Auslegung wird

¹ Einleitung in die Heilige Schrift. Hrsg. v. A. Robert u. A. Feuillet. Bd. I: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament. (Aus dem Französ. übertr. v. K. Faschian OFM) — Wien, Freiburg, Basel: Herder-Verl. 1963. Mit 8seitiger Kartenbeil. XXVIII, 860 S. Lw. 60,— DM; Subskr.-Pr. 54,— DM.

hier in einem ausgewogenen Verhältnis den Glaubensaussagen und der Theologie nachgegangen. Leider gilt das nicht im gleichen Maße für die Behandlung der Schriftpropheten durch den inzwischen verstorbenen Lyoner Alttestamentler Gelin (S. 461—576). Daß man die Propheten ohne Rücksicht auf eine kanonische Reihenfolge, sei es des masoretischen Textes, sei es der Septuaginta und Vulgata, rein nach ihrem historischen Ansatz würdigt, mag man noch in Kauf nehmen. Daß aber das Buch Isajas in einer übertriebenen Konsequenz des historischen Prinzips nach seinen (vermeintlichen oder gesicherten) fünf Teilen (1—33; 40—55; 56—66; 34 f.; 24—27) drei verschiedenen Perioden des Prophetismus, Zacharias (1—8; 9—14) zwei Perioden zugeteilt wird, dürfte zu wenig Rücksicht nehmen auf die Schlußredaktion der genannten Bücher, in der sie sich uns als je eine Schrift präsentieren und die über das Kerygma der einzelnen Teile hinaus das Buch als Ganzes seine theologische Aussage machen läßt. Auch vermißt man in der Behandlung der Propheten ein stärkeres Hervorheben des jeweiligen Kerygmas und der theologischen Aussagen überhaupt. Hier weicht G. doch weit von der Darstellung des Pentateuch ab. Bei seinen Ausführungen zu Is 1—33 (S. 493—506) und Jeremias (S. 513—527) hat man fast den Eindruck, es solle nur eine „bibliographische“ Skizze des Lebens der Propheten geboten werden. — Besser dagegen dürfte die Darstellung der Psalmen, der Lehrschriften und der deuterokanonischen Bücher gelungen sein.

Nun aber zur deutschen Übersetzung! Es ist zweifelsohne ein Wagnis, ein solches Werk nur zu übersetzen und nicht auch zugleich zu überarbeiten und damit auf die deutschsprachigen Verhältnisse zuzuschneiden. Gibt es doch, wie sich versteht, ganze Partien, die dem deutschen Benutzer des Werkes weniger als andere bedeuten, wie etwa die Reaktion und Opposition auf das Wellhausen-System (S. 298—306), die allzu sehr nur den französischen Raum berücksichtigen. Ein originell deutsches Werk müßte hier auf andere Dinge eingehen. Im allgemeinen ist zu sagen, daß der Dolmetsch sich um ein sachgemäßes und gutes Deutsch bemüht hat, daß die Übersetzung dem Original nahe kommt und ihm gerecht wird. Unverständlich blieb mir jedoch, warum der Übersetzer das Wort *rationnelle* in: Die Regeln der rationalen Kritik (S. 69 ff.) nicht eingedeutscht hat. Anerkannt werden soll der Versuch, das Wort *oracle* durchgängig mit dem deutschen „Wahrspruch“ wiederzugeben.

Jedoch muß die Kritik besonders an einigen Punkten der Übersetzung, vor allem an dem allzu leichtfertigen Umgang mit der Literatur, ansetzen. Der Übersetzer vermerkt S. IV, daß er nach der 1. Auflage des Werkes von 1957 übersetzt, auf S. VI, daß er die für den Neudruck der 2. französischen Auflage (1962) vorgesehenen Textänderungen bereits übernommen habe. Offensichtlich weiß er nicht, daß eine 2. französische Auflage (*édition revue et corrigée*) bereits 1959 erschienen ist, daß er demnach also die Textänderungen für die 3. Auflage schon hat übernehmen können. Man fragt sich dann jedoch, warum der deutschen Übersetzung von 1963 nicht die 2. Auflage des Originals zugrundegelegt wurde.

Schon in den französischen Ausgaben sind die ungleichmäßigen, verhältnismäßig spärlichen (vor allem die deutsche Literatur ist ungenügend berücksichtigt!) und nach keinem durchschaubaren System (sei es des Alphabets der Verfasser, sei es der Erscheinungsjahre) geordneten Literaturangaben zu be-

mängeln. Der Übersetzer versucht das nun dadurch wett zu machen, daß er den Literaturangaben im Original meist die entsprechenden Spalten des Bibellexikons von Haag, des LThK und gelegentlich auch deutsche Kommentare anfügt. Doch dabei geht er äußerst inkonsequent und viel zu oberflächlich vor. So sind zahlreiche Sach- und Druckfehler entstanden und stehen geblieben. Nur wenige Beispiele: S. 47 fehlt bei der Anm. 40 zu Pesch der Asteriskus; S. 213 wird die noch im Erscheinen begriffene 3. Auflage der Einleitung in das AT von Eißfeldt als 1962 erschienen notiert; es ist dem Übersetzer entgangen, daß der Kommentar von Sellin in Gütersloh in neuer Bearbeitung erscheint (1. Bd. 1962) und daß das katholische „Exegetische Handbuch zum AT“ (Münster) längst sein Erscheinen eingestellt hat und unvollständig geblieben ist; S. 324 wird der Erscheinensort von Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch² falsch mit Stuttgart statt mit Darmstadt angegeben; während Hertzbergs Kommentar zu Jos, Ri, Ruth, Göttingen 1959, S. 396 erwähnt ist, fehlt ein Hinweis auf dessen Samuelkommentar, Göttingen 1956 auf S. 408; S. 527 ist zu sagen, daß Zimmerlis Ezechiel-Kommentar nicht schon 1959 vollendet wurde, sondern 1963 erst bei cap. 39 angelangt ist; S. 632 gewinnt man den Eindruck, als ob Horst, Hiob 1960 vollständig erschienen sei, in Wirklichkeit begann 1960 die erste Lieferung des Kommentars zu erscheinen, er ist 1963 bei cap. 19 angelangt; Horst selber ist am 12. Juni 1962 verstorben; uneinsichtig ist, warum S. 644 Fischer als Kommentator des Hohel in der Echter-Bibel eigens erwähnt wird, Junker dagegen mit seinem Kommentar zu Job in der gleichen Reihe auf S. 632 nicht, auch nicht mit seiner gewiß lesenswerten Monographie zu Job, Freiburg 1948.

Das mag genügen für den unausweichlichen Schluß, daß in einem solchen Werk die Literaturangaben viel sorgfältiger zitiert und viel umsichtiger ausgewählt werden müßten. In diesem Punkte sollte jede Einleitung von Eißfeldt lernen. Jedoch nicht nur das sollte eine neue deutsche Auflage besser machen, sie sollte vielmehr eine echte deutsche Bearbeitung des französischen Werkes sein, die den deutschen Anforderungen an eine Einleitung in das AT gerecht zu werden sich bemüht. Als Grundlage dazu kann das französische Original durchaus dienen.

Professor Heinrich Groß, Trier

BESPRECHUNGEN

Handbuch Theologischer Grundbegriffe. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter hrsg. v. Heinrich Fries, Bd. 1 Adam bis Kult. Bd. 2 Laie bis Zeugnis. München: Kösel (1962/63) 880 u. 966 S. Lw. Subskr. pro Band: 55,— DM; späterer Ladenpreis 70,— DM.

Die Tendenz zur Zusammenfassung und Zusammenschau durch Gemeinschaftsbemühung vieler Autoren ist in der Theologie der letzten Jahre nicht neu. Natürlich ist auch in der Theologie das Lexikon schon lange ein unentbehrliches Hilfsmittel. Je nach Anlage und Umfang bieten diese lexikalischen Werke auch schon länger mehr als bloße Hinweise für die erste Information und die Quellen des Weiterstudiums. Eine monographische Tendenz zur umfassenden und vorwärtsweisenden Unterrichtung läßt sich z. B. bei den tragenden theologischen Begriffen der Neuauflage des LThK feststellen. Das

vorliegende Handbuch verfolgt dieselbe Tendenz. Von einem Lexikon unterscheidet es sich natürlich durch das Auswahlprinzip von „Grundbegriffen“. Andererseits muß man berücksichtigen, daß es auch gerade innerhalb der Stichworte des neuen LThK ein Auswahlprinzip zugunsten einer Heraushebung der theologischen Grundbegriffe gibt. Auch hier ist also die Tendenz, nicht nur Stichworte nebeneinander zu stellen, sondern eine summenartige Synthese zu erreichen. Daß zu gleicher Zeit etwas grundsätzlich wenigstens teilweise Ähnliches herausgebracht wird, ist jedoch kein Nachteil und keine unnütze Wiederholung. Abgesehen davon, daß ein Handbuch der Grundbegriffe sich auch an Interessenten wendet, die das weitaus umfangreichere Lexikon doch weniger ansprechen kann, hat es eine eigene Funktion. Der Mitarbeiterkreis des Handbuchs gehört zwar auch zum Mitarbeiterkreis des Lexikons. Aber relativ selten hat je derselbe Verfasser beide Artikel geschrieben. Gerade die so gegebene Ergänzungsmöglichkeit ist zu begrüßen. Die Konkurrenz eines gesamten Lexikons wäre natürlich töricht, aber eine Gegenüberstellung der tragenden Begriffe in einer Bearbeitung durch verschiedene Autoren stellt auch dann eine Bereicherung dar, wenn keinerlei polemische Tendenz zwischen beiden Werken obwaltet. Auch die wenigen Artikel, die von derselben Hand geschrieben sind, verzichten nicht auf Ergänzungsmöglichkeiten. Bisweilen holt dabei der Autor im Handbuch weiter aus.

In der Aufteilung der Themen ist ähnlich wie im LThK dem biblischen und dem um neue systematische Erfassung und Einordnung bemühten Part eine besonders liebevolle Behandlung zuteil geworden. Der augenscheinlichste methodische Unterschied besteht wohl darin, daß gegenüber der oft bedrängenden Komprimierung im Lexikon im Handbuch mehr auflockernder Raum für eine aufsatzähnliche und damit auch stilistisch abgerundete Darstellungsweise zur Verfügung gestellt ist. Das schließt den Vorteil ein, daß die Artikel vielfach eingängiger sein können. Gerade durch diese Eigenart bieten sie eine gute Möglichkeit der Einarbeitung in die heutige theologische Problematik.

Das Handbuch macht bisweilen von der Möglichkeit Gebrauch, zu einem Thema verschiedene Autoren heranzuziehen, wenn der betreffende Begriff verschiedene Disziplinen angeht. Jedoch wird die Aufteilung an einen biblischen und einen systematischen Theologen nicht zum Prinzip gemacht. Das fügt sich der Gesamt Tendenz des Werkes ein, mehr in sich geschlossene und abgerundete Einheiten zu erreichen.

Schwieriger war es, bei einer alphabetischen Einteilung eine Rang- und Wertordnung der Themen schon in der äußeren Anlage zu erreichen. Die Subsumierung der jeweils anfälligen und zusammenhängenden Probleme ist damit oft recht verschiedenartig ausgefallen. Verschiedene wichtige Themen sind nämlich nicht in eigenen Stichworten behandelt — und zwar aus zumeist verständlichen Gründen —, sondern im Zusammenhang größerer Einheiten. Ein Sachverzeichnis am Ende des zweiten Bandes hilft die nicht thematisch, aber doch der Sache nach behandelten Materien aufzufinden. Eine gewisse Uneinheitlichkeit läßt sich hier bei einem so angelegten Werk nicht vermeiden. Der Studierende ist angesichts solcher notwendiger Mängel auf die systematischen Handbücher der einzelnen Disziplinen angewiesen. Andererseits kann ihm aber gerade ein „Handbuch der theologischen Grundbegriffe“ von der Qualität des vorliegenden helfen, zu einer theologischen Zusammenschau und Verbindung aller Disziplinen zu gelangen.

Die Auswahl ist gut und recht umfassend, besonders wenn man das Sachverzeichnis am Ende des zweiten Bandes miterücksichtigt. Ohnehin läßt sich für eine solche Zusammenstellung ja kein absolut gültiger Kanon ableiten. Vermißt habe ich, daß dem Begriff des Opfers kein eigener Artikel gewidmet wurde. Das Sachverzeichnis am Ende des zweiten Bandes wäre handlicher, wenn bei einzelnen umfangreichen Begriffen der Gesichtspunkt, unter dem sie an den einzelnen Fundstellen erscheinen, kurz anvisiert wäre. Bei einigen Artikeln, die nur biblisch behandelt sind, sähe ich gerne die Berücksichtigung auch anderer theologischer Disziplinen (Adam, Bund, Reich Gottes). Ergänigungsbedürftig erscheint mir der theologisch-systematische Aspekt bei den Stichworten „Jesus Christus“, „Mensch“.

Trotz dieser Grenzen, die einem solchen Werk wohl notwendig gesetzt sind, darf man sein Erscheinen aufrichtig begrüßen. Ist es doch ein Zeugnis für die vielfältige Lebendigkeit, Zeitnähe und Eigenständigkeit heutiger theologischer Bemühungen. Das ist um so eindrucksvoller, sofern aus den so verschiedenartigen und selbständigen Stimmen ein wohlklingender und imponierender Chor geworden ist. Weder der seelsorglich praktisch noch der wissenschaftlich ausgerichtete Theologe, geschweige die Studierenden, werden auf die Informationen der beiden Bände verzichten können. Zuletzt sei positiv das nur durch wenige Wochen getrennte Erscheinen beider Bände vermerkt.

W. Breuning

BIBELWISSENSCHAFT

Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Landeskunde — Geschichte — Religion — Kultur — Literatur. Hrsg. von Bo Reicke und Leonhard Rost. Bd. 1 A—G. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1962). XVI S., 616 Sp. Lw. 48,— DM.

Im Unterschied zu den vielen biblischen Wörterbüchern, die in den letzten Jahren erschienen sind und die vor allem die Ergebnisse der biblischen Exegese und Theologie darboten, konzentriert sich das vorliegende Nachschlagewerk auf die empirischen Grundlagen der biblischen Gedankenwelt und legt dementsprechend das Hauptgewicht auf die Fragen der biblischen Landeskunde, Archäologie, Völker-, Kultur-, Literatur- und Religionsgeschichte. Dieses Anliegen, das durchaus das Erscheinen eines biblisch-historischen Wörterbuches rechtfertigt, wird allerdings dann problematisch, wenn Begriffe auftauchen, bei deren vollständiger und sachgemäßer Bearbeitung der terminologische und religionsgeschichtliche Gesichtspunkt von dem biblisch-theologischen nicht gut zu trennen ist. In solchen Fällen sind die Herausgeber nach dem Grundsatz vorgegangen, in erster Linie die sprachlichen Ausdrücke und die religiösen Vorstellungen zu klären und dagegen die theologischen Zusammenhänge nur am Rande anklängen zu lassen. Die einzelnen Artikel des vorliegenden Wörterbuches bieten nun, wie eine Reihe von Stichproben ergeben hat, in gedrängter, jedoch klarer Darstellung eine zuverlässige Orientierung über die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zur Bibel vor allem auf dem Gebiet der Einleitungswissenschaften. Weiterführende Literaturangaben sind dabei eine willkommene Hilfe für ein tieferes Studium der betreffenden Fragen. Eine Farbtafel, 20 Schwarzweißtafeln (mit 49 Abbildungen), 24 Textkarten, eine sechsfarbige Faltkarte sowie 88 Zeichnungen im Text illustrieren allein in diesem ersten Teilband das von einem großen Mitarbeiterkreis von Fachgelehrten dargebotene Material, dessen Kenntnis und Beachtung gerade auch bei der theologischen Interpretation biblischer Texte von Bedeutung ist.

E. Haag

Gradwohl, Roland: Die Farben im Alten Testament. Eine terminologische Studie. BZAW 83. XII u. 116 S. 1963. Br. 20,— DM.

Die vorliegende Abhandlung untersucht die sprachlichen und textkritischen Probleme der alttestamentlichen Farbterminologie, um mit Hilfe der erzielten Ergebnisse deren Eigenart und Entwicklung zu erfassen. Der Verfasser behandelt zuerst die Farbqualitäten, d. h. die Farben, die den Gegenständen unserer Umwelt auf Grund eines jeweiligen bestimmten Sinnesindrucks beigelegt werden, und entdeckt dabei eine umfangreiche und relativ differenzierte Entwicklung der Bezeichnungen für Rot, dagegen eine viel geringere Durchbildung der Bezeichnungen für Gelb und Grün und merkwürdigerweise das gänzliche Ausbleiben eines sprachlichen Begriffes für Blau. Der Verfasser schließt daraus, daß der Farbsinn der Israeliten wohl noch nicht voll entwickelt war, weil es feststehe, daß Farbpflanzen und Farbterminologie sich zwar nicht decken, aber sich doch gegenseitig entscheidend beeinflussen. Gradwohl untersucht sodann die Farbpigmente, unter denen die aus tierischen und noch mehr die aus mineralischen Substanzen gewonnenen Farbstoffe überwiegen, während nichts Sicheres über den Gebrauch pflanzlicher Pigmentfarben verläutet. Man kann diesen Umstand entweder aus der mangelnden Verwendung pflanzlicher Pigmentfarben bei den Israeliten erklären oder aber das Fehlen klarer Zeugnisse darauf zurückführen, daß im AT nur die teuren tierischen Farbstoffe erwähnt werden, die im Kult und für besonders kostbare Gewand verwendet wurden, während die billigeren, hauptsächlich wohl für das Färben alltäglicher Kleidungsstücke und Stoffe gebrauchten pflanzlichen Pigmentfarben einfach übergangen wurden. Die eingehende Diskussion der betreffenden alt. Texte, deren Auffinden durch je ein Register der behandelten Stellen sowie der hebräischen Termini erleichtert wird, macht das Werk zu einem in seiner Art wertvollen Hilfsmittel beim Bibelstudium.

E. Haag

Auzou, Georges: Als Gott zu unseren Vätern sprach. Geschichte der heiligen Schriften des Gottesvolkes. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1963. 400 S. (Aus dem Franz. übertragen v. S. Loersch). Lw. 27,50 DM.

In diesem für weitere Kreise berechneten Werk wird der nicht einfache Versuch unternommen, eine geschichtliche Darstellung vom Werdegang der Schriften des Alten und Neuen Testaments zu geben. Die Entstehung der biblischen Bücher wird dabei nicht nur in ihrer engen Verflochtenheit mit dem für uns Heutige oft so fremden Milieu der altorientalischen Kulturen gesehen, sondern auch in ihrer wesensmäßigen Beziehung zur Kontinuität der Offenbarungsgeschichte selbst. Der Verfasser, der Professor für Bibelwissenschaft in Rouen ist, verwertet dabei in geschickter und sachkundiger Weise die Forschungsergebnisse auf dem Gebiet der biblischen Zeitgeschichte und Theologie. Er ist sich bei seiner Arbeit, wie er ausdrücklich im Vorwort betont, des oft nur

hypothetischen Charakters der von der Wissenschaft dargebotenen Lösungen bewußt und will deshalb weniger fertige Ergebnisse vorlegen als vielmehr unmittelbar an die Problematik herantreten. Bei entsprechender Beachtung dieser notwendigen Einschränkung kann man das Werk, das sich durch Anschaulichkeit, Verständlichkeit und Lebendigkeit der Darstellung auszeichnet, allen an einem sachgemäßen Verständnis der Bibel interessierten Laien durchaus empfehlen. Aber auch der Seelsorger, der weniger Zeit und Gelegenheit zu einer eingehenden Beschäftigung mit den Fragen der biblischen Einleitungswissenschaft findet, lernt in diesem Buch, das ja den „Sitz im Leben“ der Heiligen Schrift besser erfassen will, die Wirklichkeitsnähe der biblischen Botschaft neu sehen und werten. E. Haag

Peisker, Carl Heinz: Hebräische Wortkunde. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, 44 S. Kart. 4,80 DM.

Diese Hebräische Wortkunde will ein didaktisch durchdachtes Lern- und Wiederholungsbuch sein. Im ersten Teil sind etwa 1000 der häufigsten hebräischen Wörter aufgeführt, und zwar nach Wortfamilien geordnet, um nicht nur das gedächtnismäßige Einprägen, sondern auch das Denken in der hebräischen Sprache zu erleichtern. Zur gründlichen Einübung der Formenlehre bringt dann der zweite Teil eine Sammlung von über 800 im AT belegten Verbformen mit einem Schlüssel zur Überprüfung der Formenanalyse. Die Wortkunde wird zweifellos gute Dienste leisten bei der Aneignung des für eine fruchtbare Bibellektüre unentbehrlichen hebräischen Wortschatzes. E. Haag

Schilling, Othmar: Das Mysterium lunae und die Erschaffung der Frau nach Gn 2,21 f. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1963, 36 S. 45 Abb. Kart. 4,80 DM.

Auf Grund von Beobachtungen, die Schilling an archäologischem Bildmaterial einschließlich der Felszeichnungen der Eiszeit und des Paläolithikum gemacht hat, stellt er folgende These auf: „Die Vorstellung vom Werden Evas aus der Rippe nach Gn 2,21 f. ist Niederschlag des Mysterium lunae im alten Weltbild und ist die biblische Umbildung der mythologischen Vorstellung vom Werden des Vollmondes aus Neu- und Halbmond als einem Fruchtbarkeitssymbol.“ Schilling kann jedoch am Ende der Untersuchung des archäologischen Materials, das in 45 Bildern dem Leser recht anschaulich vorgeführt wird, nur feststellen, daß zwar die archaische Vorstellung vom Mond als „lebensschaffender Kraft“ und als „Modellgestalt für den Menschen“ höchstwahrscheinlich einen literarischen Einfluß auf die biblische Darstellung vom Werden der Frau hatte, daß aber nicht mehr zu erkennen sei, in welcher Vorform die Symbolik Mond-Rippe-Frau etwa vorgelegen hat. Dieses Fehlen eines wichtigen Beweislindes, das vermutlich durch die Komplexität des Vorstellungsmaterials zu erklären ist, das keine eindeutige Bestimmung zuläßt, sowie die Tatsache, daß der biblische Text selbst sich in seiner theologischen Aussage klar gegen jede mythologische Vorstellung absetzt, mahnen m. E. zu einiger Zurückhaltung gegenüber der zweifellos interessanten Hypothese von einer Einwirkung des Mysterium lunae auf die Erschaffung der Frau in dem Bericht der Bibel. E. Haag

Trigt, F. van: Die Geschichte der Patriarchen, Genesis 11, 17–50, 26. (Aus dem Niederländischen übers. v. H. Zulauf.) — Mainz: Grünewald-Verl. 1963, 133 S. Lw. 10,80 DM.

Diese Darstellung des 2. Teiles der Genesis will die 1959 im gleichen Verlag erschienene Schau Israels in der Vergangenheit (Gen 1–3) von H. Renckens fortführen. T. versucht, die Erkenntnisse der modernen Bibelwissenschaft in popularisierender Weise einem breiten Publikum zugänglich zu machen. Er tut es in einer ansprechenden, treffenden, bisweilen vielleicht gar zu sehr auf das moderne Leben abzielenden Sprache, die sicherlich ihre Wirkung nicht verfehlt. Es geht ihm dabei nicht um eine genaue Rekonstruktion der geschichtlichen Vorgänge, sondern vielmehr darum, die göttliche Führung im Leben der Patriarchen herauszuarbeiten, mit denen Gott die Heilsgeschichte eröffnet. Die eminente theologische Bedeutung der einzelnen Segensträger wird mit großem Geschick dargestellt.

Ganz selbstverständlich übernimmt T. die Überlieferungsschichten J, E und P. Er teilt ihnen die bekannten, von der Literarkritik ermittelten, Textkomplexe zu, trotzdem weiß er die verschiedenen Berichte zu einer theologischen Einheit zu integrieren. Man wird gewiß mit seiner einfachen, tiefen Formel, daß Abraham den Glauben lebt, froh sein dürfen, auch damit, daß die Versuchung des Abraham, seinen einzigen Sohn zu opfern (Gen 22), den Höhepunkt der Abrahamsgeschichte darstellt. Den Jahwisten aber zum „Dostojewski des AT“ zu stempeln (S. 19), dürfte doch ungewöhnlich und auch unsachlich sein, wenn T. ihm im gleichen Atemzug abspricht, daß er ein großer Psychologe war, worin sich m. E. die Größe Dostojewskis offenbart. Auch würde ich bei Gen 12–50 nicht von „rückwärts gekehrter Prophetie“ (S. 8, 123) sprechen, vielmehr diese Kennzeichnung der Urgeschichte vorbehalten. Denn in der Patriarchengeschichte beruht

sicherlich viel auf mündlicher Überlieferung, die zu den berichteten Geschehnissen selber zurückreicht. Eher könnte man von einem heilsgeschichtlichen Rückblick bis zum Anfang in Abraham sprechen. Doch das hindert mich nicht, das Werk von T. besonders für den Prediger und Katecheten zu empfehlen.

H. Groß

Das dritte Buch Mose, *Leviticus* (deutsch). Übers. u. erkl. von Martin Noth. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 181 S. (Das AT deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd. 6) kart. 7,50 DM, Subskr.-Pr. 6,40 DM, Lw. 10,50 DM, Subskr.-Preis 8,90 DM.

In verhältnismäßig kurzem Abstand läßt der Bonner evangelische Alttestamentler Martin Noth seinem Exodus-Kommentar in der Reihe: Das Alte Testament deutsch (erschienen 1959) die Erklärung des dritten Buches Moses folgen. Wie die ganze Sammlung erhebt auch dieses Werk nicht den Anspruch, ein wissenschaftlicher Kommentar im eigentlichen Sinne zu sein. Vielmehr legt es die heute erreichten wissenschaftlichen Erkenntnisse zum behandelten Buch einem weiteren, interessierten Publikum vor.

Das ist bei dem spröden, eintönigen Stoff von *Leviticus* nicht einfach. Um so mehr ist anzuerkennen, daß der Verf. jeweils nach einer sauberen Übersetzung eine nüchterne Deutung der vielfältigen kultischen Komplexe bietet, mit denen sich *Leviticus* befaßt. Und wohl gerade deswegen ist das kultische Leben in Israel so im Detail geordnet und werden seine Übertretungen so streng geahndet, weil der Kult die Mitte des Lebens Israels mit seinem Gott ist und die vielfältigen kultischen Vorschriften die Aufgabe haben, das auserwählte Volk vor jeder unzulässigen Verbindung mit der Umwelt zu bewahren. Denn damit hätte zweifelsohne die Preisgabe seines in seiner Zeit und Welt einzigartigen Gottesglaubens gedroht.

Behutsam ist N. in der zeitlichen Ansetzung der verschiedenen in *Leviticus* vereinigten Gesetzeskomplexe, dabei spielt ihre vor-schriftliche Überlieferung bis zur heutigen Redaktion eine bedeutsame Rolle. Besonnen und kritisch werden Gegebenheiten der israelitischen Umwelt zur Verdeutlichung und Deutung mancher uns so fremd anmutender Vorschriften herangezogen.

Alles in allem bietet N. einen ausgereiften Kommentar, der hinter der einzelnen Vorschrift das Gesamt des Kultes im Auge behält und so einen ausführlichen Einblick in die Sonderexistenz Israels gewährt. Man kann den vorliegenden Kommentar unbedenklich empfehlen.

H. Groß

Das Danielbuch. Übers. u. erkl. v. Norman W. Porteous. Aus dem Englischen übers. v. Beyerlin u. R. Walz. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 146 S. (Das AT deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd. 23) kart. 6,50 DM, Subskr.-Pr. 5,50 DM, Lw. 9,80 DM, Subskr.-Pr. 8,30 DM.

Der Kommentar zu Daniel im Alten Testament deutsch wurde von dem Edinburgher Professor Porteous geschrieben. Das macht es verständlich, daß in seiner Durchführung besonders die einschlägige Literatur in englischer Sprache herangezogen ist. Das heißt nun nicht, daß der vorliegende Band aus der Reihe des Gesamtwerkes herausstanzten würde. Im Gegenteil, man merkt es dem Buch an, daß sein Verf. sich intensiv mit den schweren Problemen, die Dan aufgibt, beschäftigt hat, daß er nüchtern und besonnen seine eigenen Positionen bezieht, die zudem von großer Vorsicht und weiser Zurückhaltung im Urteil zeugen. Getragen ist der Kommentar von einer tiefen Gläubigkeit seines Verf., die Dan über die zeitgenössische Aufgabe hinaus für die christliche Kirche fruchtbar werden läßt.

Als Herzstück des Buches sieht P. mit Recht Kapitel 7 mit der Menschensohnweisung an. Ihm widmet er eine ganz ausführliche Kommentierung (S. 75—96). Wenn er auch den Symbolwert der vier Tiergestalten nicht verkennt, so ist er doch bemüht, hier wie auch anderswo die Visionen auf den Lauf der nachexilischen Geschichte im Vorderen Orient auszuweisen, er hält also an der zeitgenössischen Deutung fest. P. gesteht zu, daß der Verf. des Buches Dan auf älteres Material zurückgreift, daß „die Geschichten im Danielbuch vielleicht schon im 3. Jh. v. Chr. zustande und in Umlauf gekommen sind“ (S. 10), doch verlegt er die Abfassung des Buches in die makkabäische Zeit der Religionsverfolgung durch Antiochus IV. Epiphanes.

So nimmt es nicht wunder, daß er in der messianischen Deutung des Kapitel 7 und 9 sehr zurückhaltend ist. Lobend verdient hervorgehoben zu werden, daß P. über eine ausgezeichnete Kenntnis der Geschichte des Vorderen Orients in hellenistischer Zeit verfügt. Dabei übersieht er keineswegs, daß die Aussagen oft über das Zeitgeschichtliche hinaus ins Endzeitlich-Eschatologische reichen, vgl. S. 39, wo er die Aussagen des Kapitel 2 mit Is 2, 1—4 in Ideenzusammenhang bringt.

Abschließend ist zu sagen, daß P. einen Kommentar geschrieben hat, der der besonderen Eigenart der Reihe gerecht wird und auch den kritischen katholischen Leser gut über die Probleme des Danielbuches informieren kann.

H. Groß

Smend, Rudolf: Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963, 99 S. (Forschungen z. Religion u. Literatur des AT und NT, H. 84) kart, 9,80 DM.

Daß der Verf. in der vorliegenden evangelisch-theologischen Habilitationsschrift (Bonn) eine aktuelle Fragestellung aufgreift, leuchtet dem spontan ein, der die Geschichte Israels von Martin Noth und die darauf basierende Theologie des AT von Gerhard von Rad zur Hand nimmt und diese Werke etwa mit John Bright's: *A History of Israel* vergleicht.

In sieben Abschnitten, die sich mit Einzelaktionen der Stämme, mit dem Zwölfstämmebund, dem Jahwekrieg, den großen und kleinen Richtern, der Lade und dem Zentralheiligtum, den Rahel- und Leastämmen, dem Auszug aus Ägypten und dem Bundeschluß am Sinai, sowie mit der Gestalt und Bedeutung des Moses beim Auszug und Sinaigeschehen befassen, bemüht sich S., Licht auf die älteste Zeit Israels zu werfen. So gelingt es ihm, in etwa die geschichtlichen Verhältnisse jener Zeit zu erhellen, deren Wirklichkeit sich nach der Auffassung Noths dem jetzigen Forschungsstand noch entzieht.

S. zeigt sich dabei mit dem Stand der Forschung wohlvertraut und geht in einer fast zu dichten und daher bisweilen doch schwer lesbaren Sprache den alten Überlieferungen nach, greift also in das Forschungsgebiet seines Lehrers Noth ein und führt dessen Erkenntnisse in manchen Punkten weiter.

Getreu seinem Thema beschränkt der Verf. sich fast ausschließlich darauf, die geschichtlichen Verhältnisse des ältesten Israel klarzulegen; ihr theologisches Fundiertsein und ihre Tragweite für den Fortgang der atl. Offenbarung kommen nur nebenbei zur Sprache. Anerkennenswert ist die nüchtern-sachliche, jedem Pathos abholde Sprache.

Unverständlich blieb mir, nach welchen Grundsätzen S. die Vornamen in der zitierten Literatur behandelt. Fehler fielen mir kaum auf (S. 28 muß subsumiert mit einem m geschrieben werden; S. 94 expressis nicht mit v). Gelegentlich fehlt bei a. a. O. die Seitenzahl des zitierten Werkes.

H. Groß

Weiser, Artur: Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1. Samuel 7–12. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, 94 S. (Forschungen z. Religion u. Literatur des AT u. NT, H. 81) brosch. 9,80 DM.

Weiser gehört zu jenen Alttestamentlern, die damit begonnen haben, die traditions-geschichtliche Forschungsmethode an die Heilige Schrift heranzutragen. Hier wählt er eine Gestalt aus, die an der bedeutsamen und entscheidungsvollen Wende von der absoluten Theokratie der Richterzeit zur Einführung des irdischen Königtums steht. Mit Recht sieht W. am Schluß seiner Ausführungen die einzigartige Stellung Samuels in einer doppelten Leistung dieses letzten Richters: 1. Samuel erscheint als „lebendige Brücke zwischen der vorstaatlichen Stämmeamphiktyonie und dem Königtum“ (S. 94) und 2. als Vorbild des alttestamentlichen Prophetismus.

Zu diesen Ergebnissen kommt W. durch die Untersuchung von 1 Sam 7, in dem über den Philistersieg berichtet wird und durch eine traditions-geschichtliche Durchleuchtung von 1 Sam 8 sowie von 1 Sam 9–12: der Vorgeschichte des israelitischen Königtums und der Überlieferung der Erhebung Sauls zum König. W. geht dabei als Exeget zu Werke, der auf der Höhe der Forschung steht, zudem aber auch als theologisch engagierter Forscher, der um die heilsgeschichtliche Bedeutung des AT und besonders der Gestalt des Samuel weiß, der an der Wende zweier Geschichtsepochen gestanden und sie bestanden hat.

Ein dicht und gut geschriebenes Buch, das seiner Titelgestalt in ihrer Bedeutsamkeit gerecht wird und sie für uns heute aus ihrer heilsgeschichtlichen Situation heraus neu lebendig werden läßt.

H. Groß

Schunck, Klaus-Dietrich: Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1963 (Beih. z. Zeitschr. f. atl. Wiss., H. 66) VIII, 188 S., brosch. 32 DM.

Wie der Titel es angibt, untersucht die vorliegende Greifswalder Habilitationsschrift (aus dem Jahre 1961) die Geschichte des Stammes Benjamin, „des kleinsten unter den Stämmen Israels“ (1 Sam 9,21), der aber „wahrlich nicht der geringste unter ihnen war“ (S. 172). Denn seine Mittelage im israelitischen Stammesgebiet, die unmittelbare Nähe zu Jerusalem hat Benjamin von der Einwanderung Israels in das Land Kanaan an bis zu den Tagen Jesu bedeutsam sein und bleiben lassen.

In drei, von der Geschichte her nahegelegten Teilen, handelt Sch. über sein Thema. Im 1. Teil untersucht er den Namen und die Herkunft des Stammes, seine Beziehungen zu den Nordstämmen, vorab zu Ephraim, die besonders gelagerte Situation der Einwanderung Benjamins und die Einsichten, die aus vorköniglicher Zeit im Deborahlied (Ri 5) über die Lage des Stammes zu entnehmen sind.

Der 2. Teil beschäftigt sich mit dem ersten König in Israel, der aus dem Stamm Benjamin hervorgeht. Nach genauer Analyse der Quellen wird über Werk und Bedeutung des Königs Saul gehandelt. Das Bild, das Sch. von Sauls zehnjähriger Regentschaft entwirft, ist bei aller Sachlichkeit von einer unverkennbaren Sympathie für den ersten Throninhaber in Israel getragen. Trotz seines schweren Gemütsleidens und der äußerst schwierigen Bedingungen seiner Herrschaft hat er sich als tüchtiger Heerführer und als fähiger Politiker bewährt. In seinen Plänen und in seinem Handeln ließ er sich von den gleichen Gedanken und Zielen wie sein Nachfolger David leiten. Seine Niederlage und unzeitiger Tod auf dem Gebirge Gilboa versagten ihm den später David beschiedenen Erfolg.

Der dritte Teil befaßt sich dann mit der Geschichte Benjamins bis hinab zum Babylonischen Exil. Zunächst bildete der Stamm das Zeichen des Widerstandes gegen David, bis dann Abner Benjamin in die Gefolgschaft dieses Königs brachte. Salomon wandelte das Gebiet des Stammes in einen Gau um, der sich dann unter dessen Nachfolger freiwillig dem Südreich anschloß. Auch nach der Zerstörung Jerusalems hat Benjamin kurze Zeit noch eine Rolle gespielt, denn der von den Babyloniern eingesetzte Statthalter Gedalja wählte Mizpa im Gebiet Benjamin (2 Kg 25, 22f) zum Verwaltungssitz.

Schunck hat seine Aufgabe überzeugend, weil sachlich gelöst. Er zeigt sich vertraut mit den modernen Methoden nicht nur einer differenzierten Literarkritik, sondern auch der Gattungs-, Form- und Traditionskritik. Nicht minder ist er beschlagen in den Erkenntnissen der Archäologie, die seit 1920 gerade auf dem Boden des Stammes Benjamin eine große Anzahl bedeutender biblischer Stätten ausgegraben hat. Den Ergebnissen, zu denen der Verf. kommt, wird man seine Zustimmung kaum versagen können. Jedoch betreffen sie nur die Geschichte Benjamins. Damit ist zugleich die Grenze einer solchen Untersuchung aufgewiesen: der Exeget hat darüber hinaus die Aufgabe, diese geschichtlichen Ergebnisse und Einsichten in eine theologische Schau zu integrieren. Doch das überschreitet die im Thema der Arbeit gestellte Aufgabe. — Lobend ist noch hervorzuheben, daß dem Rezensenten fast kaum Druckfehler aufgefallen sind. H. Groß

Lubaczky, Hans: Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theologische Bedeutung in prophetischer und priesterlicher Überlieferung. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1963. XII, 191 S. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 11) kart. h. Pr.

Ohne Zweifel hat L. in seiner Doktor-Dissertation, die 1959 von der Kath.-Theologischen Fakultät in Münster angenommen wurde, ein zentrales Thema der atl. Theologie behandelt. Denn der Auszug aus Ägypten und der Bundesschuß am Sinai stehen als die beiden konstitutiven Grundgegebenheiten am Anfang der Bestimmung Israels, einzig erwähltes Volk Gottes zu sein.

L. geht dem Niederschlag des Auszug-Ereignisses in der vordeuteronomischen Prophetie und in der priesterlichen Überlieferung nach. Er arbeitet die formalen Ausdrucksweisen und die sachlichen Teilelemente heraus, die als bedeutsam in den genannten literarischen Komplexen zum Auszug-Thema hervorgehoben werden. So gelingt es ihm, die Schlüsselstellung der Auszugstradition in der Prophetie zu erweisen. Im Deuteronomium lassen sich zwei Schichten der Auszugsüberlieferung voneinander unterscheiden: eine, der Prophetie verwandte, die vornehmlich den Götzendienst verurteilt und die alleinige Verehrung Jahwes eindringlich fordert und eine 2., die stärker kultisch geprägt ist. Sie sind an fortlaufend gebrauchten, verschiedenen literarischen Ausdrucksformen zu erkennen. Dem entspricht, daß in der prophetischen Überlieferung stärker der Erlösungscharakter des Auszugsgeschehens betont wird, während in der priesterlichen Tradition mehr der Offenbarungscharakter mit Gesetz, Kult, Tempel und auch dem Königtum im Vordergrund der Betrachtung steht.

Doch lassen die beiden Traditionen, die auf verschiedene Überlieferungskreise hinweisen, immer wieder gegenseitige Beeinflussung erkennen; sie stellen mithin zwei verschiedene Aspekte der Offenbarung im AT und des atl. Glaubens dar.

Die Durchführung der Arbeit wie ihre Ergebnisse verdienen volle Anerkennung. Die Monographie von L. erweist an einem wesentlichen Thema die Kontinuität des atl. Offenbarungsgeschehens. Nach der formalen Seite hat man gelegentlich den Eindruck, daß der Verf. zu sehr thesenhaft zusammenstellt. Man erwartet bisweilen etwas mehr von dem Vorgang der theologischen Verarbeitung, die ihn zu jenen Thesen geführt hat. Als Schreibfehler vom Literaturverzeichnis (S. XI) ist mir in der ganzen Arbeit die Falschschreibung Theiß statt Theils aufgefallen. H. Groß

Waldow, Eberhard, von: Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden. — Berlin: Töpelmann 1963. VII, 53 S. (Beih. z. Zeitschr. f. atl. Wiss., H. 85) brosch. 10 DM.

Während man die formgeschichtliche Methode schon in einem weiten Ausmaß an den Pentateuch und auch an die atl. Weisheitsliteratur herangetragen hat, steht ihre Anwen-

derung bei den prophetischen Schriften noch in den Anfängen. Der Verf. geht in der vorliegenden Studie der Tradition der prophetischen Gerichtsreden nach, bringt sie in Verbindung mit der profanen Gerichtsverhandlung und weist auf ihre Bedeutung für die atl. Bundestheologie hin.

Auf diese Weise kann er sie im Glauben und Leben Israels verankern und sie nach ihrer Form in Kontinuität der atl. Offenbarung sehen. Die Studie weist an einer wichtigen prophetischen Redegattung nach, daß die formgeschichtliche Untersuchungsweise mit der traditionsgehistorischen zu verbinden ist, wenn es gilt, den theologischen Gehalt der Prophetentexte zu erheben. Ein Ergebnis, dem man unbedenklich zustimmen kann.

H. Groß

Hentschke, Richard: Satzung und Setzender. Ein Beitrag zur israelitischen Rechts-terminologie. — Stuttgart: Kohlhammer-Verl., 1963. 116 S. (Beitr. z. Wiss. v. A und NT, 5. Folge, H. 3) kart. 18 DM.

Eine Arbeit wie die hier zu besprechende verlockt nicht geradezu den Leser. Denn es ist schon eine harte, nicht besonders schmackhafte Alltagsspeise, die hier serviert wird. Und doch sind Untersuchungen dieser Art notwendig, vielleicht besonders nötig in einer Zeit, in der bibeltheologische Untersuchungen etwas gelten und eher im Schwange sind. Denn terminologische Untersuchungen fordern den Biblikler immer wieder zum Wort und zu seiner Bedeutung zurück. Nur dann trägt ja überhaupt eine bibeltheologische Aussage, wenn sie auf einem sauber gelegten philologischen Fundament aufruht.

Für einen wesentlichen Terminus der atl. Gesetzeskomplexe legt die Monographie eben dieses philologische Fundament, nämlich für das Verständnis der Wurzel *ch q q* und des davon abgeleiteten Nomens *ch o q* = „aufzeichnen“ und „Gesetz“. Nach einer genauen Erfassung des Stammes im AT und in den benachbarten Literaturen untersucht H. Vorkommen und Bedeutsamkeit der Gesetzsterminologie in den verschiedenen Komplexen des AT und vergleicht *ch o q* mit *torah*.

Nüchtern und vollkommen unsensationell, aber wissenschaftlich exakt und überzeugend wird zunächst erarbeitet, daß sich kaum eine Entwicklungslinie für den untersuchten Terminus nachweisen läßt, daß er jedoch erst allmählich einen bestimmten Platz in der hebräischen Rechtssprache erlangt. Sein Anwendungsbereich ist deutlicher erkennbar: „*ch o q* ist schriftlich kodifizierte *torah*“ (S. 113). In paränetischer Rede wird *ch o q* ziemlich unterschiedslos mit anderen Termini gebraucht. — Diese Münsterer evangelische Habilitationsschrift wird der gestellten Aufgabe vollauf gerecht und bereichert die Exegeten mit der genaueren Kenntnis eines wichtigen atl. Terminus.

H. Groß

Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie. Im Auftr. des Kath. Akademikerverbandes der Erzdiözese Wien, hrsg. von Kurt Schubert. — Wien, Freiburg, Basel: Herder (1962). 287 S. Lw. o. Pr.

Das vorliegende Buch ist eine Antwort von katholischer Seite auf die mit Bultmanns Entmythologisierungsprogramm aufgebrochene Diskussion um die Gestalt und Botschaft des historischen Jesus. Einführend stellt der Herausgeber mit Recht fest, daß die Frage nach der historischen Gestalt Jesu und seinem besonderen messianisch zu deutenden Selbstverständnis nicht als unerlaubter Wunsch nach materieller Sicherung unseres Glaubens aufgefaßt werden dürfe; denn wenn die Heilsgeschichte, historisch gesehen, gegenstandslos ist, dann ist sie auch für unseren Glauben gegenstandslos. Im ersten Kapitel „Die jüdischen Religionspartei im Zeitalter Jesu“ zeichnet K. Schubert an Hand einer Analyse des nachexilischen Judentums den historischen Hintergrund für das Auftreten Jesu und schafft damit die Voraussetzung für eine genauere Erfassung der geschichtlichen Besonderheit seiner Predigt. In seinem Beitrag „Der historische Jesus“ vermag F. Mußner überzeugend darzulegen, daß eine Reihe von Kriterien in den Evangelien durchaus den Zugang zu dem historischen Jesus ermöglichen; bei der Beurteilung des historischen Charakters dieser Zeugnisse ist allerdings zu beachten, daß in der apostolischen Zeit nicht geschichtliche Neugierde, sondern theologische Notwendigkeit zu der im NT vorliegenden Darstellung des Lebens und der Botschaft Jesu geführt hat. Diese Linie weiterführend, legt A. Stöger in den beiden nächsten Kapiteln „Das Christusbild im Johanneseischen Schrifttum“ und „Die Christologie der Paulinischen und von Paulus abhängigen Briefe“ ausführlich dar, daß es sich in dem betreffenden Schrifttum um eine gerade durch das historische Christusereignis hervorgerufene Explikation des urchristlichen Zeugnisses von Jesus handelt. In zwei weiteren Kapiteln versucht W. Beilner dann, eine kritische Auswertung der Entmythologisierungstheorie Bultmanns in theologischer Sicht vorzulegen. Ein Beitrag von R. Haardt über „Das koptische Thomasevangelium und die außerbiblischen Herrenworte“ beschließt die Diskussion. Nicht nur theologisch interessierte Seelsorger, sondern auch religiös aufgeschlossene und fragende Laien werden in diesem Buch wertvolle Hinweise und Auskünfte erhalten.

E. Haag

Dabrowski, Ks. Eugeniusz: Religie Wschodu. — Poznań, Warszawa, Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1962, 458 S., Lw. zł. 90,—.

Vom gleichen Verf., der 1957 in Zusammenarbeit mit Fachgelehrten aus vielen Ländern das Werk „Religie świata“ (Die Weltreligionen) veröffentlichte, liegt jetzt ein sehr wertvolles Buch vor, das die Religionen des Orients behandelt und ein gutes Hilfsmittel für die Einführung in die Welt des Alten Testaments darstellt. Die Einführung „Religion — Begriff, Wesen und verwandte Phänomene“ schrieb Edward Bulanda SJ. D. selbst behandelt zunächst die Religionen Indiens (Vedismus, Brahmanismus, Buddhismus, Hinduismus), dann die Religionen der Völker des Vorderen Orients einschl. Islam und zuletzt die Religion des Volkes Israel. Lediglich das kleine Kapitel über den Mandäismus ist von J. Stawarczyk. Ein kleines Verzeichnis der religionswissenschaftlichen Begriffe und eine umfangreiche Bibliographie schließen das Werk ab. Eine deutsche Übersetzung wäre m. E. als Hilfsmittel für den Theologiestudenten, aber auch für den Religionslehrer durchaus zu empfehlen.

J. Madey

Josephus, Flavius: Dawne dzieje Izraela. „Antiquitates Judaicae“ (Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία). Pierwszy przekład polski z języka greckiego pod redakcją ks. Eugeniusza Dąbrowskiego. — Poznań, Warszawa, Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1962. 1060 S., 2 Faltbl. Lw. zł. 200.

Unter der Schriftleitung des bekannten polnischen Biblisten (Doktor des Bibelstudiums) Eugeniusz Dąbrowski wird hier erstmals eine Übersetzung der „Antiquitates“ des Josephus Flavius ins Polnische vorgelegt. Der eigentlichen Übersetzung gehen einige Studien voraus: 1. Leben und Werke des Josephus Flavius, 2. Codices, Ausgaben und Übersetzungen der „Antiquitates Judaicae“ — beide von E. Dąbrowski, 3. Josephus Flavius in Polen — von Witold Malej. Wertvoll ist auch der Anhang, der über die außerbiblischen Autoren berichtet, die J. Fl. zitiert (von Jan Radożycki); ferner finden wir dort eine allgemeine und eine die Antiquitates betreffende Bibliographie (von E. D.), den biblischen Kalender, ein Verzeichnis der damals üblichen Maße, Gewichte und Münzen sowie ein Stichwortverzeichnis (Personen, Orte, Sachen). Das Werk dürfte hierzulande in erster Linie den Slawisten interessieren.

J. Madey

SOZIOLOGIE UND PÄDAGOGIK

Höffner, Joseph: Industrielle Revolution und religiöse Krise. Schwund und Wandel des religiösen Verhaltens in der modernen Gesellschaft. — Opladen und Köln: Westdeutscher Verlag 1961, 65 S. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 97) kart. 7,25 DM.

Die Beziehungen zwischen religiöser Praxis und dem soziokulturellen Milieu führen zu Schwund- und Wandlungsformen im religiösen Verhalten, deren Konturen der Verfasser an Hand deutscher und französischer Untersuchungen umreißt. Das persönliche Versagen des einzelnen oder der Kirche gibt keine hinreichende Erklärung der beobachteten Phänomene. Die Wurzeln reichen bis in die gesellschaftlichen Strukturen und Substrukturen hinab, die nicht lediglich „passive Umgebung, sondern eine den Menschen funktional tief beeinflussende Wirkgröße“ sind (S. 40). Bischof Höffner sieht die Wurzeln der religiösen Krise „vor allem im weltanschaulich pluralistischen in seiner Grundtendenz säkularisierten Milieu des industriellen Zeitalters“. Eine rationalistische Denkweise breiter Schichten und die positivistische Verabsolutierung des Empirischen wirken sich aus in der „Verdrossenheit“ (S. 47) der innerweltlichen Interessen und des Materiellen.

Die Abhandlung ist die Wiedergabe eines Vortrages in der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Immer wieder finden sich, in der dem Verfasser eigenen Weise, historische Aspekte eingestreut, die erkennen lassen, daß manche unserer modernen Phänomene gar so neu nicht mehr sind. Die auf etwa 10 Seiten zusammengedrängten Diskussionsbeiträge im Anschluß an den Vortrag heben Einzelperspektiven besonders hervor.

Eine Einführung in die Problematik der religiösen Krise in der industriellen Gesellschaft von heute.

A. Weyand

Laloux, Joseph: Die religiöse Entwicklung auf dem Lande. Eine soziologische und seelsorgliche Betrachtung (Evolution religieuse du milieu rural, deutsch. Aus d. Franz. übersetzt von Traudl Mühlbauer) — München: Manz-Verlag (1962), 109 S. Lw. 9,80 DM.

Auf etwas mehr als 100 Seiten entwirft der Leiter des Brüsseler Centre de recherches socio-religieuses in Namur Joseph Laloux eine Deutung der Entchristlichung, die im Zusammenprall der Alten Welt mit den neuen Denkformen sichtbar wird. In fünf Phasen, die er als methodische Kategorien aus den Ergebnissen der vorliegenden belgischen und französischen Forschung erkennen zu können glaubt, versucht Laloux, den Prozeß der „Dechristianisation“ zu klären. Man spürt zwar den französisch-belgischen Hintergrund hinter den Aussagen und wird diese Stufen für die deutschen Verhältnisse modifizieren

müssen. Man tut auch gut daran, sie nicht als etwa klar abhebbare, streng successive Bereiche zu sehen; besonders die erste Stufe der dörflichen Ordnung alter Kultur weist idealtypische Züge auf.

Von besonderem Wert erscheint die grundlegende soziologische Definition des Dorfes. Laloux sieht es als nicht gebunden an bäuerliche Kultur und Abgeschlossenheit; es ist für ihn gekennzeichnet durch die Merkmale der überschaubaren Nachbarschaftsgruppe und der sozialen Konsistenz der Wohngruppe (S. 29f; S. 33). Laloux leistet in seinem Buch saubere soziologische Arbeit und hebt von daher den Grad der Eingliederung der Religion in die bestehende Kultur sowie der Übereinstimmung ihrer Erscheinungsformen mit den kollektiven und subjektiven Strebungen (S. 37f) der Menschen in dieser Kultur für den gesellschaftlichen Erfolg der Religion hervor. Das Mißverhältnis und die nicht-vollzogene Eingliederung des Religiösen sind die Ursachen der Entchristlichung (S. 50) soziologisch gesehen. Wichtig erscheint dem Verfasser auch, daß die Berührung mit der „neuen Kultur“ im „konkreten Bereich der Menschen“ erfolgt (S. 45f), also nicht zuerst mit dem abstrahierten der philosophisch-theologischen Ebene. Für die religiöse Praxis des Kindes hält Laloux das familiäre Milieu für den entscheidenden Faktor (S. 56, 58) gegen den der Einfluß der Schule zurücktritt. Danach schlage das soziale Milieu durch, während das berufliche Milieu geringere Bewertung findet (S. 59, 61). Mit Recht weist der Verfasser auch auf die Bedeutung der Eheschließung für die religiöse Praxis hin; doch scheint die Behauptung, daß sie als „treibendes Element im Prozeß der Entchristlichung“ angesehen werden müsse (S. 64) zu stark formuliert, zumal die Kurve der religiösen Praxis in Deutschland in jüngeren Altersstufen als in Frankreich oder Belgien wieder anzusteigen beginnt. Besonders fruchtbar erweist sich das dritte Kapitel mit seinen seelsorglichen Hinweisen (S. 78ff). Sie stellen ein Musterbeispiel dafür dar, wie man religionssoziologische Ergebnisse auf die Seelsorge anwendet.

Das Buch zählt zu den wenigen der Spitzenklasse. Einige Druckfehler (S. 55 u. S. 90) entgingen dem Korrektor.

A. Weyand

Scherer, Georg: Die Macht des Vaters. Meditationen über Kindschaft, Mündigkeit und Vatertum. — Essen: Driewer-Verl., 1962, 162 S., Lw. 9,90 DM.

Der Verfasser bietet eine „theologische Klärung“ (S. 9) über den Vater, um der gegenwärtigen Krise des „altüberkommenen Vaterbildes“ (S. 7) gläubig zu begegnen. Er sieht ihre Ursache weniger in soziologisch-wirtschaftlichen Faktoren als in der unentwickelten Fähigkeit vieler Väter, „dem in sich Gültigen zu begegnen und in der metaphysischen Ordnung des Seins zu leben, welche in Gott ihren Grund hat“ (S. 142). Die literarische Form dieser Meditationen ist inhaltlich wie stilistisch ausgezeichnet gelungen und ermöglicht das „gesammelte Hören auf die Botschaft des Hellen“ (S. 7).

Nach drei grundlegenden Abschnitten über die „Sicht des Kindes im NT“, die „Gotteskindschaft und Gottessohnschaft“ und die „Vaterschaft Gottes“, die unter das Leitwort Eph 1, 18ff gestellt sind und eine sehr sorgfältige bibeltheologische Darstellung der Gnaden-, Erlösungs- und Trinitätslehre unter christologischem Aspekt entwickeln, die auch losgelöst vom Thema beachtenswert ist, — fragt er im letzten Teil „Von Vätern und Kindern“ nach den „inneren Bedingungen“ (S. 126), die einen Mann unter den heutigen Umständen veranlassen können, Vater zu werden. Er muß erstens ein Mann der Hoffnung sein, der weiß, daß die Welt in ihrem Haupt, Christus, schon geheilt ist und dem „das Sein seine Kostbarkeit enthüllt“ (S. 127) hat. Zweitens muß er in einer erfüllten ehelichen Liebe stehen (S. 131). Im „Urakt des Blickes der Liebe“ (S. 147), der das „einmalige, unersetzliche Angesicht“ (S. 134) seines Kindes kontemplativ so erfährt, wie es ist, findet er die Weisheit pädagogischer Führung, die ihn für die Vaterliebe Gottes transparent werden läßt.

Der Verfasser bietet einen wichtigen Beitrag zur Theologie der irdischen Wirklichkeiten, entwickelt er doch an einem, fast jeden Mann unmittelbar betreffenden Lebensbereich, wie dieser im christlichen Dasein aus der Tiefe gläubiger Existenz verstanden, erfahren und gelebt sein will. So kann dieser Beitrag eines Laientheologen, der sich durch gründliche theologische Bildung, eine gefeilte, künstlerische Sprache und spürbare väterliche Erfahrung auszeichnet, dem Weitauftrag des Laien dienen. Diese Meditationen könnten jedem Mann zum persönlichen geistlichen Nachvollzug empfohlen werden, bieten aber auch dem Männerseelsorger wertvolle Hilfen. Die ausgezeichneten Darlegungen über Gotteskindschaft und Gottessohnschaft (s. z. B. die Osternacht, S. 119ff), über die Trinität und Christologie könnten für die Predigt und Erwachsenen Katechese (auch ohne Bezug auf das Thema des Buches) fruchtbar gemacht werden, zumal der Verfasser es meisterhaft versteht, theologische Erkenntnisse in eine moderne Sprache zu kleiden, die den heutigen Menschen innerlich erreichen kann.

I. Rocholl-Gärtner

Beilagenhinweis. Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlags Herder bei, auf den wir aufmerksam machen.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

PHILOSOPHIE — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- André, Hans: Licht und Sein. Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und den Schöpfungssinn der Evolution. — Regensburg: Habel-Verlag 1963. 137 S., 8 Farb., kart. 12,80 DM.
- Augustin Kardinal Bea: Die Einheit der Christen. Probleme und Prinzipien, Hindernisse und Mittel, Verwirklichungen und Aussichten. — Freiburg: Herder-Verl. 1963. 159 S. (Herder-Bücherel, Bd. 152), brosch. 2,50 DM.
- Holl, Adolf: Die Welt der Zeichen bei Augustin. Religionsphänomenologische Analyse des 13. Buches der Confessiones. — Wien: Herder-Verl. 1963. 122 S. (Wiener Beiträge z. Theologie, Bd. II) kart. 9,80 DM.
- Hollenbach, Johannes Michael SJ: Menschwerdung des Geistes. Christus und die pluralistische Gesellschaft. — Frankfurt: Knecht-Verl. 288 S. Lw. 14,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Bogler, Theodor OSB: Benedikt und Ignatius. Maria Laach als Collegium maximum der Gesellschaft Jesu 1864—1872—1892. — Maria Laach: Verl. Ars Liturgica 1963. 112 S. (Liturgie u. Mönchtum, Laacher Hefte, 32) kart., o. Pr.
- Bohlender, Rolf: Dom und Bistum Speyer. Eine Bibliographie. — Speyer: Verl. d. Pfälz. Landesbibliothek 1963. XVII, 189 S. (Pfälz. Arb. z. Buchwesen u. z. Bibliographie, H. 5) kart. 18,50 DM.
- Görlich, Ernst Joseph: Weltgeschichte im Abriß. 1. Teil: Von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters; 2. Teil: Vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 2. Weltkrieges. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1963. 157 u. 199 S. kart. o. Pr.
- Kirchgässner, Alfons: Im katholischen Kontinent. Notizen von einer Reise durch Lateinamerika. — Frankfurt: Knecht-Verl. 124 S. brosch. 7,80 DM.
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 33. Band Revisionsnachtrag. — Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1963. XII, 94 S. brosch. 13,30 DM.
- Thiel, Burchard OFM: Die Franziskaner im Bereich des Bistums Berlin. — Leipzig: St.-Benno-Verl. (o. J.) 79 S., kart. o. Pr. (Studien z. kath. Bistums- und Klostergeschichte, hrsg. v. H. Hoffmann u. F. P. Sonntag, 3).
- Vicaire, M.-H. OP: Geschichte des heiligen Dominikus. Bd. II: Inmitten der Kirche. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1963. 406 S. Lw. 38 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Auzou, Georges: Als Gott zu unseren Vätern sprach. Geschichte der heiligen Schriften des Gottesvolkes. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1963. 400 S. (Aus dem Französ. übertr. v. S. Loersch) Lw. 27,50 DM.
- Deissler, Alfons: Die Psalmen. I. Teil (Ps 1—41). — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1963. 169 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare z. Hl. Schrift) kart. 7,80 DM.
- Gynz-Rekowski, Georg, von: Symbole des Weiblichen im Gottesbild und Kult des Alten Testamentes. — Zürich und Stuttgart: Rascher-Verl. 1963. 70 S. kart. 5,80 DM.
- Jaeger, Werner: Das frühe Christentum und die griechische Bildung. — Berlin: De Gruyter-Verl. 1963. X, 127 S. Lw. 20 DM.
- Kraemer, Werner: Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus u. den vorpaulinischen Gemeinden. — Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verl. 1963. 235 S. (Abh. z. Theologie des A u. NT, hrsg. v. W. Elchrodt u. O. Cullmann, 44), kart. 22,50 DM.
- Krinetzki, Leo OSB: Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem Alten und Neuen Testament. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 128 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare z. Hl. Schrift) kart. 4,80 DM.
- Lohfink, Norbert SJ: Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5—11. — Romae: E Pont. Institut. Bibl. 1963. XXIV, 317 S. (Analecta Biblica, 20) kart. LI 4.800; \$8,00.
- Lubczyk, Hans: Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theologische Bedeutung in prophetischer und priesterlicher Überlieferung. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1963. XII, 191 S. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 11) kart. o. Pr.
- Marchel, Witold: Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1963. 128 S. (Kleinkommentare z. Hl. Schrift) kart. 4,80 DM.

- Prümm, Karl SJ: *Diakonia Pneumatos. Theologie des 2. Korintherbriefes. 2. Teil: Das christliche Werk — die apostolische Macht.* — Rom - Freiburg - Wien: Herder-Verl. 1962. VIII, 788 S. Lw. 84 DM.
- Schelkle, Karl Hermann: *Das Neue Testament. Seine literarische und theologische Geschichte.* — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1963. 267 S. (Berckers Theologische Grundrisse, Bd. II) Lw. 13,80 DM, kart. 11,80 DM.

DOGMATIK

- Brunner, Emil: *Wahrheit als Begegnung.* — Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verl. 1963. 2. erw. Aufl. 198 S. Lw. 23 DM.
- Chopin, Cl. P. S. S.: *Le Verbe incarné.* — Tournai: Desclée 1963. XIV, 196 S., kart. 80 FB.
- Delius, Walter: *Geschichte der Marienverehrung.* — München/Basel: Reinhardt-Verl. 1963. 368 S. Lw. 38 DM.
- Heilige Schrift und Maria. Hrsg. v. d. Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie. — Essen: Driewer-Verl. 1963. 272 S. Lw. 29,20 DM.
- Journet, Charles: *Vom Geheimnis des Übels. Theologischer Essay.* — Essen: Driewer-Verl. 1963. 358 S. Lw. 28 DM.
- Montini, Giovanni Battista — Papst Paul VI.: *Die Sendung der Kirche.* — Köln: Verl. Wort und Werk 1963. 36 S. brosch. 3,40 DM.
- Pöhl, Ivar. H.: *Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner.* — Zürich—Stuttgart: Zwingli-Verl. 1963. 229 S. (Stud. z. Dogmengeschichte u. system. Theologie, 17) kart. 21 DM.
- Schau, Heribert: *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen.* — Essen: Driewer-Verl. 1963. 226 S., kart. 16,80 DM.
- Schmaus, Michael: *Katholische Dogmatik. II, 2: Gott der Erlöser.* 6. vermehrte Aufl. — München: Hueber-Verl. 1963. XII, 621 S., Lw. 32,80 DM, kart. 29,80 DM.
- Winkhofer, Alois: *Über die Kirche. Das Geheimnis Christi in der Welt.* — Frankfurt: Knecht-Verl. 1963. 350 S., Lw. 16,80 DM.

KIRCHENRECHT — PASTORALTHEOLOGIE

- Exeler, Adolf: *Rechtzeitige Erstkommunion und Pfarrseelsorge.* — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1963. 124 S., brosch. 8,40 DM.
- Fries, Bruno: *Forum in der Rechtssprache.* München: Hueber-Verl. 1963. XXIII, 242 S. (Münchener Theol. Studien, III, Kanonistische Abt., 17. Bd.) brosch. 20 DM.
- Die Friedensenzzyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in terris.* Mit einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik u. einem Kommentar v. A. F. Utz, OP. — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1963. 157 S. (Herder-Bücherel, 157) kart. 2,50 DM.
- Ruf, Norbert: *Furcht und Zwang im kanonischen Eheprozeß unter besonderer Berücksichtigung der Ehesimulation.* — Freiburg - Basel - Wien: Herder-Verl. 1963. 148 S. (Freiburger Theol. Studien, hrsg. v. J. Vincke, Heft 80) kart. 16,80 DM.
- Walter, Eugen: *Das neue Kana. Markierungen für den Weg gläubig gelebter Ehe.* — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1963. 69 S., Ppbdd. 4,80 DM.
- Winkhofer, Alois: *Das Dorf in der Gefährdung. Landseelsorge heute.* — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1963. 120 S. (Schriftenreihe d. Inst. für missionarische Seelsorge, 3. Bd.) brosch. 7,20 DM.

LITURGIEK — HOMILETIK — PÄDAGOGIK

- Botte, Dom Bernard OSB: *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution.* — Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchh. 1963. XLV, 112 S. (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen, H. 39), kart. 24 DM.
- Montini, Giovanni Battista: *Erziehung zur Liturgie. Fastenhirtenbrief 1958.* Übers. u. im Auftr. d. Liturg. Inst. hrsg. v. F. Kolbe. — Münster: Aschendorff 1963. 57 S., kart. 4 DM.
- Nastainczyk, Wolfgang: *In Freude vor Gott. Ein Jahreszyklus Kinderpredigten zur Eucharistiefeyer.* — München: Pfeiffer-Verl. 1963. 256 S., kart. 7,80 DM.
- Plotzke, Urban O. P.: *Aller Glaube ist Wagnis.* — Frankfurt: Knecht-Verl. 1963. 224 S., Lw. 11,80 DM.
- Riede, Johannes: *Die religiöse Unterweisung im 1. Schuljahr, Katechesen zum Religionsbüchlein „Laßt die Kinder zu mir kommen“.* — Rottenburg: Badersche Verlagsbuchh. 1963. 452 S., Lw. 19,80 DM.
- Scherer, Georg: *Die Macht des Vaters. Meditationen über Kindschaft, Mündigkeit und Vätertum.* — Essen: Driewer-Verl. 1962. 162 S., Lw. 9,90 DM.



RUDOLF SCHNACKENBURG

NEUTESTAMENTLICHE THEOLOGIE

Der Stand der Forschung

Erster Band der Biblischen Handbibliothek

148 Seiten. Kartoniert 9,50 DM, Leinen 11,80 DM

„Es handelt sich um eine ganz ungewöhnlich kostbare Gabe. Wir erhalten in jedem Kapitel eine Beschreibung der jeweils vorhandenen Probleme und der neueren und neuesten Arbeiten darüber mit deren Charakteristik. So erfährt der Leser, wie der heutige Stand der Forschung jeweils aussieht, welche bleibenden Ergebnisse gewonnen wurden und was noch umstritten bleibt . . . Ich kann mir nicht vorstellen, wie die hier zu lösende Aufgabe auf so beschränktem Raum besser hätte bewältigt werden können. Denn hier ist alles glücklich vereint, was dafür notwendig war: auf eigenem gründlichem Studium beruhende Sachkenntnis, die alle Einzelprobleme im Zusammenhang miteinander zu sehen vermag, eine umfassende Vertrautheit mit der vorhandenen Literatur, echt wissenschaftliche, aller Apologetik abholde Aufgeschlossenheit für alle echten Fragen der neutestamentlichen Theologie, eine bis ins einzelne sich erstreckende, wohlüberlegte Gliederung des Stoffes und eine klare und den Leser ansprechende Darstellung. Nicht nur die Fachkollegen des Verfassers und die Studierenden der Theologie, auch die in der Seelsorge stehenden Geistlichen, die nicht ohne schweren Schaden für ihre Berufsweltarbeit auf eine fortgesetzte intensive Beschäftigung mit dem Neuen Testament verzichten können, finden hier eine ausgezeichnete Wegweisung.“

Prof. Dr. Josef Schmid, München

IM KÖSEL-VERLAG ZU MÜNCHEN



Franziskus von Assisi

**Dietrich-Coelde-Verlag
Werl/Westf.**

Franziskanische Quellenschriften

Daß dieser Band nun in dritter Auflage vorliegt, ist das deutlichste Zeichen, welch große Bedeutung dem Gedankengut des heiligen Franziskus heute beigemessen wird. Die Schriften des heiligen Franziskus sind jedoch nicht nur einfach gelesen worden, sie sind in beglückendem Maße Ausgangsbasis neuer Besinnung geworden. — Einführung, Übersetzung, Auswertung, mit ausführlichem Register, 3., überarbeitete Auflage, 258 Seiten, Lwd. 14,80 DM.

Das Werk gibt in seinem Textteil die Übersetzung der beiden Franziskus-Viten Celanos und seines Mirakelbuches. Zugrunde liegt die unbestritten beste kritische Ausgabe der PP. Editoren von Quaracchi. Wie es sich in den anderen Bänden der Reihe bewährt hat, bereitet auch hier eine Einführung das literarische und historische Verständnis vor. — Einführung, Übersetzung und Anmerkungen von Engelbert Grau, 622 Seiten, Lwd. 19 DM.

In dieser Ausgabe liegt erstmalig in Deutsch das ganze Franziskus-Leben nach der Sicht des heiligen Bonaventura vor, und zwar nicht nur historisch, sondern auch in der Deutung Bonaventuras, da auch die Predigten über Franziskus enthalten sind. — Bonaventuras Biographien und Predigten über den heiligen Franziskus, 634 Seiten, Lwd. 27 DM.

**Dr. Kajetan Eßer —
Dr. Lothar Hardik**

Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi

Band I

Thomas von Celano

Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi

Band V

DDr. Sophronius Clasen

Franziskus — Engel des sechsten Siegels

Band VII

Nicht die Inhalte christlichen Glaubens, sondern der Glaubensakt selbst wird hier von den biblischen Quellen her beschrieben. Das Experiment mit dem Glauben ist ein existentielles Experiment, in dessen Verlauf der Mensch – auch sich selber immer wieder in Frage stellend – jedes fertige Abschlußurteil ablehnt und in bedingungsloser Offenheit verbleibt.

Glauben ist Einwilligung in die offene Zukunft, die sich von Gott her entwirft und die in der Verkündigung der Apostel begegnet. Glaube ist der Mut zum Wagnis. Vor allem der Zusammenhang von Verkündigung und Glaube sowie von Zeugnis und Glaube zeigt den Wagnischarakter personalen Glaubensvollzugs. An exemplarischen Gestalten wie Abraham und Hiob wird diese Struktur deutlich sichtbar.

Bedeutsam für das Selbstverständnis des Glaubenden in der Welt sind die Gedanken über den Glauben in der Bewährung und über den im Tun der Liebe verwirklichten Glauben. Das Leben des Christen in der Welt gewinnt Richtung, Einfachheit und Freude aus einem verantworteten und bis zur Grenze vorstoßenden Verstehen des Glaubensaktes. Damit ist christliches Glauben die Annahme des göttlichen Weltauftrags – eine Annahme, die durch die Gemeinschaft aller Glaubenden gestützt und in die letzte Mündigkeit geführt werden kann.

Der Verfasser, Prof. emerit. für neutestamentliche Exegese an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Königstein und Lehrbeauftragter an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt, gehört zu den Exegeten, die in den zwanziger Jahren dem biblischen Denken im katholischen Deutschland zum Durchbruch verholfen und es für alle Gebiete der Theologie, vor allem aber für das Glaubens- und Sittenleben fruchtbar gemacht haben.

Die hier gesammelten Aufsätze und Ansprachen sind ein beredtes Zeugnis für diese Bemühungen: Zur Theologie des Wortes / Frühchristliche Schriftlesung / Die Freude am Wort und an der Weisung Gottes im Lichte der Psalmen / Alles hat seine Zeit / Der Mensch in der Verkündigung des Evangeliums / Zur Grundlegung einer neutestamentlichen Ekklesiologie / Was ist der Mensch? Biblische Gedanken im Lichte des Jakobusbriefes / Die Einheit im Herrn und das Haus des Herrn / Kirche und Autorität / Die Kirche immer und heute / Zur christlichen Wertung der Antike / Gemeinsamkeit der christlichen Konfessionen / Das Verhältnis der Christen zu ihren jüdischen Mitmenschen / Synagoge und Kirche / Was heißt und was ist katholische Weltanschauung? / Der Tag des Herrn. Vom Sinn des Sonntags und des Sabbats im Lichte der Väter / Glauben und Leben des Christen im Lichte des Sonntags / Christliche Berufsauffassung / Gläubige Existenz zwischen den Zeiten / Heilige Individualität und kirchliche Universalität / Aus Briefen und vom Briefeschreiben der christlichen Antike / Credo carnis resurrectionem.

INGO HERMANN

Das Experiment mit dem Glauben

Ein bibeltheologischer
Gesprächsbeitrag

118 Seiten
Leinenband
10,80 DM

Düsseldorf 1963

Patmos

JOSEF MARIA NIELEN

Leben aus dem Wort

Gesammelte Aufsätze

312 Seiten
Leinenband
28,50 DM

Düsseldorf 1963

Patmos

Handbuch der Kirchen- geschichte

6 Bände. Hrsg. von
Hubert Jedin

**Bd. 1: Karl Baus, Von der Ur-
gemeinde zur frühchristlichen Groß-
kirche**

Einleitung in die Kirchengeschichte
von Hubert Jedin. Großoktav, 520 S.,
Leinen, Subskriptionspreis 55,— DM,
Bestell-Nr. 14 011.

Damit beginnt das große, universell
angelegte Handbuch der Kirchen-
geschichte zu erscheinen, für dessen
Dokumentation und hervorragenden
wissenschaftlichen Rang die Namen
des Herausgebers und seiner Mit-
arbeiter sprechen. Umfangreiche Ein-
führung in Quellen und Literatur
finden sich in jedem Band.

Prof. Dr. August Franzen, Freiburg:
„Der Band stellt nach Inhalt und
Form einen hervorragenden Auftakt
zu dem Gesamtwerke dar.... Er ist
quellenkritisch hervorragend fundiert
und bietet eine konstruktive, nach
der wissenschaftlichen wie nach der
religiösen Seite hin gleichermaßen
**erfreuliche Sicht der kirchlichen Ver-
gangenheit.**“



**Herder
Freiburg
Basel
Wien**

Der weit über die Grenzen Frankreichs hinaus bekannt gewordene Dominikanerpater A. M. Dubarle bekleidet in Le Saulchoir einen Lehrstuhl für Exegese und biblische Theologie. Die deutsche Übersetzung bemüht sich besonders um die Verständlichkeit theologischer Begriffe für einen größeren Leserkreis.

Das Buch versucht Auskunft zu geben über eine Reihe von Problemen, die jeden nachdenklichen Christen, aber auch suchende Menschen außerhalb der Kirche beschäftigen: Was bedeutet die Lehre von der Erbsünde? Wie verträgt sich eine solche Urschuld mit der Gerechtigkeit Gottes? Sind Adam und Eva wirklich an allem Übel schuld, wie eine im schlechten Sinn volkstümliche Theologie immer wieder einzureden versucht hat? Warum sollen auch die kleinen, unschuldigen Kinder unter den Folgen einer längst vergangenen Sünde leiden?

Auf diese und andere zusammenhängende Fragen antwortet der Verfasser nüchtern und klar an Hand der biblischen Zeugnisse, denen er eine oft überraschend neue, aber echt katholische, d. h. alle Wahrheiten der Offenbarung berücksichtigende Auslegung gibt. So kann die Lektüre eine wahrhaft befreiende Wirkung ausüben und zur Klärung mancher Mißverständnisse beitragen.

ANDRÉ-MARIE DUBARLE OP

Unter die Sünde verkauft

Die Erbsünde in der Heiligen Schrift

Aus dem Französischen übertragen von E. S. Reich

232 Seiten
Leinenband
18,- DM

Düsseldorf 1963

Patmos

Erster Teil: Moses im Alten Testament. Henri Cazelles, Moses im Licht der Geschichte / Albert Gelin, Moses im Alten Testament.

Zweiter Teil: Moses im Judentum. Géza Vermès, Die Gestalt des Moses an der Wende der beiden Testamente (Das Mosesbild des hellenistischen Judentums / Die Gestalt des Moses in den palästinischen Apokryphen / Die Gestalt des Moses bei Josephus und Pseudo-Philo) – Renée Bloch, Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition (Die Geburt des Moses in der haggadischen Tradition / Moses in der Geschichte Israels / Moses als Vorbild des Messias) – Bernard Botte, Das Leben des Moses bei Philo.

Dritter Teil: Moses im Neuen Testament. Albert Descamps, Moses in den Evangelien und der apostolischen Tradition – Paul Démann, Moses und das Gesetz bei Paulus (Die Gestalt des Moses in den paulinischen Briefen / Das Werk des Moses in der paulinischen Sicht der Heilsgeschichte / Das Gesetz bei Paulus / Christus und das Gesetz).

Vierter Teil: Moses in der christlichen Tradition. Raymond Marie Tonneau, Moses in der syrischen Tradition (Aphraates / Ephräim der Syrer / Die „Überlieferung der Griechen“) – Jean Daniélou, Moses bei Gregor von Nyssa. Vorbild und Gestalt (Die haggadische Exegese / Die typologische Exegese) – Auguste Luneau, Moses und die lateinischen Väter (Der Führer des Volkes / Der Mann Gottes / Vorläufer und Vorbild Christi).

Moses

in Schrift und Überlieferung

Aus dem Französischen übertragen von Fridolin Stier

332 Seiten
Leinenband
28,- DM

Düsseldorf 1963

Patmos

Thomas von Aquin
SUMMA CONTRA GENTILES

Die Verteidigung der höchsten Wahrheiten

Vollständige Ausgabe in deutscher Sprache übersetzt und kommentiert mit
Übersichten, Erläuterungen und Aristoteles-Texten
von Kaplan Helmut Fahsel

Wir alle stehen vor der Frage, wie wir die inneren Kräfte erhalten und festigen können, um in der heutigen Zeit den inneren Halt zu bewahren und — mehr noch — um unsere Bestimmung zu erreichen. Wie gut ist daher jener Geisteswanderer und Wahrheitssucher daran, der hierbei etwas Gediegenes und Wahres, etwas Klares und Durchschlagendes, etwas wirklich Geniales und Vernünftiges in die Hand bekommt, worin er sich mit Erfolg vertiefen kann; *und dies bietet ihm das vorliegende klassische Werk in seiner übersichtlichen Anlage, in seiner verständlichen Sprache, umrahmt mit ebenso verständlichen Erläuterungen.*

Die drei Hauptvorzüge des Werkes sind: daß es *ohne Schwierigkeit* in die Gedankenwelt des Aquinaten, wie überhaupt in die Grundlagen einer gesunden Philosophie und Weltanschauung einführt; daß dank der *geradezu genialen Auswahl der wichtigsten und interessantesten Wahrheiten und Fragen* auch jene Probleme behandelt werden, über die wir in anderen Werken nicht die klare und befriedigende Lösung finden; daß *die klaren, kurzen und durchschlagenden Beweise* keimartig die Widerlegung auch der modernsten weltanschaulichen Irrtümer in sich bergen.

Die vorliegende Ausgabe ist das Lebenswerk des im ganzen deutschen Sprachgebiet bekannten Kanzelredners KAPLAN HELMUT FAHSEL, einem der besten Kenner des Aquinaten. DIE ÜBERSETZUNG ist die unverkürzte, wortgetreue Wiedergabe des lateinischen Urtextes. DIE ÜBERSICHTEN am Anfang jedes Buches und über jeden einzelnen Artikel geben eine klare Zusammenfassung des ganzen jeweils folgenden Inhalts. DIE ARISTOTELES-TEXTE hat der Herausgeber jedesmal ganz und in ihrem Zusammenhang mit dem Urtext wiedergegeben. DIE 1684 ERLÄUTERUNGEN des Herausgebers sind meist in sich abgeschlossene Abhandlungen.

Was Werk umfaßt 6 Bände im Lexikonformat mit 3066 Seiten.

An die FRANKENBUCHHANDLUNG

6000 Frankfurt-M 1

Oberlindau 79

Ich bestelle hiermit Thomas von Aquin: **SUMMA CONTRA GENTILES**

Leinenausgabe ☐ Barpreis 210,— DM ☐ Ratenpreis 230,— DM

Halblederausgabe ☐ Barpreis 240,— DM ☐ Ratenpreis 265,— DM

Gewünschtes bitte ankreuzen! Lieferung sofort zuzüglich Porto und Verpackung. Der Barpreis ist 4 Wochen nach Lieferung, die Monatsraten von 15,— DM sind monatlich ab nächsten Monatersten zu bezahlen. Eigentumsrecht bis zur vollständigen Bezahlung vorbehalten.

Name

Datum

Genaue Anschrift

Tr 2

Abgeschlossen liegt jetzt vor:

Im Dienst des Glaubens

Handbuch der Missio canonica

Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von
Norbert Rocholl und Ingeborg Rocholl-Gärtner

Band I: Die theologischen Grundlagen der Glaubensverkündigung.
Großoktav, XVI und 542 S., Leinen 32,— DM.

Band II: Die psychologisch-pädagogischen und berufskundlichen
Grundlagen der Glaubensverkündigung. Großoktav, VIII und 478 S.,
Leinen 28,— DM.

Aus den Urteilen:

„Es ist keine Übertreibung, wenn behauptet wird, daß es zur Zeit
im deutschen Sprachraum kein katechetisches Werk gibt, das sich
mit diesem Handbuch messen kann.“ *„Die Zeit im Buch“, Wien*

„Überall dort, wo man sich redlich müht um eine situationsgerechte
Verkündigung, wird dieses Buch einen Ehrenplatz einnehmen, und
zwar nicht im Bücherschrank, sondern zum täglichen Gebrauch auf
dem Schreibtisch.“ *Oberstudienrat Dr. A. Läßle, München*

„Die Herausgeber legen ein Werk vor, das in dieser Zusammen-
schau einmalig ist und lange bleiben wird.“

Prof. Dr. Friedrich Grütters, Pädagogische Hochschule Dortmund

„Die glückliche Verbindung von knapper, klarer Sachlichkeit und
lebendig-anschaulicher Sprache bei weitgehender Rücksichtnahme
auf die konkrete Fragestellung der Gegenwart an die Theologie
machen das Studium des Handbuches zu einer fruchtbaren Be-
gegnung mit dem Ganzen der Offenbarungswirklichkeit inmitten
des gegenwärtigen Lebens.“ *Prof. DDr. Karl Delahaye, Bonn-Aachen*

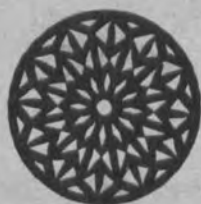
„Jedenfalls zeigt sich schon hier, daß dieser Band nicht nur für
Laien Katecheten von Bedeutung ist, sondern ebenso für jeden geist-
lichen Katecheten und darüber hinaus für die gesamte religiöse
Unterweisung.“ *Dr. Leopold Lentner, Wien*

Fordern Sie bitte ausführlichen Sonderprospekt beim Verlag an!

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

Lentzen-Deis
Import und Export
Bernkastel-Kues
an der Mosel

Mohwein - Kellerei
Ausländische - Süde - Mohweine

Empfohlene Neuerscheinungen:

Schekle
Das Neue Testament
(Eine Einführung) 13,80 DM

Schnackenburg
Neutest. Theologie
(Der Stand der Forschung) 11,80 DM

Spaemann
Das Glaubenslicht
(Betracht. und Homilien) 14,80 DM

Spaemann
Die kommende Welt
(Betracht. und Verkündigung) 18,— DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

Johannes Lohmüller

Advent und Weihnacht

in Schule, Gruppe und Haus

136 Seiten, kart. 3,90 DM

Eine umfassende Handreichung
und Materialsammlung für Seel-
sorger, Lehrer, Heimleitungen und
Eltern zur Gestaltung von Spiel,
Feier und Werken.

PAULINUS-VERLAG TRIER

